ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

IMPRIMI POTEST:

P. Franciscus Cuenca

Praep. prov. Baet. S. I.

ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO

IMPRIMATUR:

† *Augustinus*

Archiepiscopus Granatensis

Archivo Teológico Granadino

Vol. 7 = 1944

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ATG
Alma, California

Granada
Facultad Teológica S. I.
Apartado 32
30731

v.7
1944

Establecimientos Cerón y Librería Cervantes, S. L. / Cádiz

MANUSCRITOS TEOLOGICOS POSTRIDENTINOS DEL ARCHIVO DE SANTA CRUZ DE VALLADOLID

por

SEVERINO GONZÁLEZ RIVAS, S. I.

Uno de los fondos del Archivo de la Biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Valladolid es el teológico, y parte principal de éste el representado por teólogos de la Compañía de Jesús. Sólo reseñaremos aquellas obras cuya paternidad es indudable por figurar en la portada el nombre de sus autores; pero conviene tener presente que además existe un grupo de anónimos, algunos de los cuales tal vez haya que atribuirlos a teólogos jesuítas, y alguno, como sospechamos, quizás al mismo Doctor Eximio.

Estos manuscritos provienen, como sucede frecuentemente, de la expropiación de conventos; y en nuestro caso, más en concreto, del Colegio de San Ambrosio.

Sabido es cómo en 1563 abrieron los jesuítas en Valladolid una casa de estudios con maestros propios, la cual se llamó muy poco después Colegio de San Ambrosio. Ya desde algunos años antes existían allí estudiantes jesuítas, los cuales hasta esta fecha frecuentaban las aulas del famoso Colegio de San Gregorio y de la insigne Universidad, en la que se venía enseñando Teología desde 1404. Más adelante, de 1717 a 1767, tuvieron en ella los jesuítas una cátedra de Prima de Teología.

A continuación presentamos los autores por orden alfabético de apellidos. Y en cada autor damos sus manuscritos según orden cronológico.

P. Abarca, Pedro de. Nació en Jaca en 1619, y murió en Salamanca en 1697. Pasó lo mejor de su vida, unos 28 años, consagrado a la enseñanza de la Teología en Valladolid y Salamanca. Nos ha legado una rica herencia manuscrita. Además de los manuscritos aquí citados, existen otros en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca y en la Biblioteca Nacional de Madrid.

1. De Verbi divini incarnatione. Ms. 405, de 202- × 145 mm., 122 fols.

Título: Tractatus de Verbi divini incarnatione. I H S. Authore SS. P. Petro de Avarca, e Societate Iesu, in Vallisoletano D. Ambrosii Collegio publico theologiæ Professore. Anno 1653.

Indice: Disp. 1 De quidditate incarnationis (1r).
" 2 De necessitate absoluta incarnationis (12r).
" 3 De incarnationis necessitate ex suppositione orbis conditi, naturæ elevatæ et peccati permissi (26r).
" 4 An peccatum mortale eam malitiæ vel offensæ infinitatem habeat, ob quam sit omnino necessaria incarnatio ad plene de illo satisfaciendum (28r).
" 5 An pura creatura possit perfecte satisfacere pro offensa gravi (41v).
" 6 De sufficientia, superioritate et infinitate satisfactionis Christi (57r).
" 7 An Deus acceptaverit Christi satisfactionem obligatus ex iustitia (71r).
" 8 An Christus ex virtute iustitiæ satisfecerit Deo pro nobis (76v).
" 9 An Christi redemtio habuerit omnes conditiones rigorosas iustitiæ (82v).
" 10 De fine et motivo quo Deus incarnationem decrevit, sive, an Verbum carnem assumpserit homine non peccante (93r).
" 11 De ordine decretorum circa existentiam Christi (103v).
" 12 Quo pacto Beatissima Virgo potuerit liberari a proximo debito contrahendi peccatum originale (108r).
" 13 De causa meritoria incarnationis (117v).

2. De scientia Dei. Ms. 390, de 205×150 mm., 109 fols.

Título: Tractatus de scientia Dei. Authore Rdo. P. Petro Abarca, Societatis Iesu, in Collegio Vallisoletano S. Ambrosii, Eiusdem Societatis, Theologiæ Professore. Anno Domini 1655.
Inc. fol. 1: De hac materia disputant veteres Theologi cum Magistro...
Illam vero in tres partes, seu tractatus, distinctionis et claritatis gratia, distribuendam esse duxi. In primo tractatu agemus de scientia Dei necessaria; in 2.° de scientia libera, et absoluta futurorum. In 3.° de scientia pure contingenti, conditionata, seu Media.

Tractatus I

De Scientia Dei necessaria

Disputatio I. De existentia scientiæ divinæ.
Sectio I. An scientiæ divinæ existentia ex Dei immaterialitate recte demostretur (fol. 1).
Sectio II. Deciditur disputatio (fol. 3).
Disputatio II. De potentia et actu primo intelligendi divino (fol. 3v).
Sectio prima. An sit in Deo potentia intelligendi (4r).
Sectio secunda. Argumenta contraria et eorum solutiones (7r).
Disputatio III. De obiectis scientiæ necessariæ divinæ (8v).
Disputatio IV. De medio increato scientiæ necessariæ, sive, an Deus agnoscat creaturas possibiles in se ipso (11v).
Disputatio V. Appendix ad præcedentem. De usu et abusu suppositionis chimericæ (15v).
Disputatio VI. De medio creato scientiæ necessariæ (21v).

Tractatus II

De scientia libera et absoluta futurorum (23r)

Disp. VII. An futura absoluta sint præsentia in æternitate (Ib).
Disp. VIII. De conducentia et usu æternitatis, ut divinus intellectus ab æterno cognoscat futura absoluta contingentia (32v).
Disp. IX. An Deus futura contingentia in eorum causis cognoscat (38v).
Disp. X. An Deus absolute cognoscat futura contingentia in seipsis. Ubi de concordia nostræ libertatis cum scientia absoluta Dei (43r).

Tractatus III

De scientia conditionata pure contingenti seu media (51r)

Disp. XI. An et quorum futurorum sit in Deo scientia conditionata, ubi status præcipuæ controversiæ aperitur (51v).

Disp. XII. De primo capite probandi scientiam mediam desumpto a scientia divina conditionali contingenti. Ubi determinativum scentiæ mediæ examinatur (59r).

Disp. XIII. De genere secundo probandi scientiam mediam desumpto a repugnantia decreti conditionati thomistici cum futuris absolutis (72r).

Disp. XIV. De tertio capite probandi scientiam mediam desumpto a veritate determinata suppositonis de futuro contingenti (76r).

Disp. XV. De quarto capite probandi scientiam mediam, a scientia reflexa conditionali decretorum (90r).

Disp. XVI. De quinto probandi scientiam mediam capite, a destructione scilicet scientiæ contingentis (96v).

Disp. XVII. De sexto capite probandi scientiam mediam, a destructione libertatis nostræ per scientias thomisticas (98r).

Disp. XVIII. De septimo capite probandi scientiam mediam, a destructione divinæ sanctitatis; sive anne Deus author sit peccati (103v).

Disp. XIX. De octavo capite probandi scientiam mediam ab Omnipotentia et Providentia Dei (104r).

Disp. ultima. De postremo genere probandi scientiam mediam ab authoritate (108r).

3. Concordia nostrae libertatis cum praescientia... Ms. 412, de 210×145 mm., 69 fols.

Título: Tractatus theologicus. Concordia nostræ libertatis cum Dei præscientia, voluntate, et gratia. Juxta communissimam scholæ Societ. doctrinam, et præcipue Doctoris eximii Francisci Suarez, et Doct. Ludovici Molina. Per R. A. P. M. Petrum de Abarca, e Soc. Jesu, publicum Sacræ Theologiæ professorem in Salmanticensi Academia. (Al margen: an. 1673.)

Inc.: Hos nuteá duss ideo... Totum a.-opus in 3 tract. titulo respondentes dividemus. Primus disputabit de scientiæ veritate, utilitate ac necessitate. Secundus, de concordia libertatis cum divina voluntate, tum sufficienti tum efficaci; atque

postea cum scientia absoluta seu visionis. Tertia, de concordia libertatis cum gratiæ auxiliis.

De scientia media

An in Deo sit scientia media futurorum contingentium conditionalis, sive media sive libera illa sit (1v).

Disp. 1. Datur in Deo infallibilis scia. conditionatorum contingentium (3r).

Disp. 2. An Deus conditionata contingentia infallibiliter agnoscat (5r).

Disp. 3. An futurum conditionatum requirat (7r).

Disp. 4. Solvuntur et refutantur argumenta decreti condialis... (12v).

Disp. 5. An scia. m. possibilis sit titulo sui obti. et præcipue determinativi? (16v).

Disp. 6. An et quomodo assignari possit sciæ. m. ... iuxta oppositam decretorum... (21r).

Disp. 7. An scientia m. repugnet, quia contraria vel aliena modo cognoscendi divino circa possibilia? (23r).

Disp. 8. An scia. m. sit difformis vel conformis ratione naturali ab Aristotele... (25v).

Disp. 9. An Deus cognoscat futura conditionata in causa creata vel in ipsis (31r).

Disp. 10. An Deus cognoscat sua conditionata per sciam. reflexam, quæ sit media vel potius libera (34r).

Disp. 11. An scia. m. contraria sit libertati naturæ (39v).

Disp. 12. An scia. m. probetur nociva libertati ex doctrina Christi reprehendentis judæos præ gentilibus? (43v).

Disp. 13. An per sciam. m. diminuatur divinæ prædestinationis libertas? (45r).

Disp. 14. An etiam si aliquis homo prænosceretur singulis libertatis auxiliis restiturus, adhuc possit converti a Deo? (51r).

Disp. 15. An ergo et quomodo sola scia. m. conciliet nostram libertatem cum Deo, eam conditionaliter quam absolute præsciente (53v).

Tractatus 2

De concordia nostræ libertatis cum divina voluntate

Disp. 16. De concordia cum libertate generali vel sufficienti (56r).

Disp. 17. De discordia prædefinitionis thomisticæ cum nostra libertate (61v).

Disp. 18. An prædefinitio thomistica sit contraria divinæ sanctitati (66r).

Disp. 19. An et quomodo, salva nostra libertate, dirigatur voluntas divina per sciam. mediam (69v).

4. De Verbi divini Incarnatione. Figura a continuación del tratado anterior, en el mismo códice 412, y llena 69 fols. con nueva numeración.

Título: Tractatus theologicus de Verbi divini incarnationi. Disputationes scholasticæ.

Disp. 1. An incarnatio sit humanitatis Christi productio unitiva cum Verbo (1r).

Disp. 2. An incarnatio sit maxima unio (6r).

Disp. 3. An incarnatio sit excellentior communicatio quam unio cuiusvis doni creati, etiam beatifici (8v).

Disp. 4. An incarnatio sit adeo excellens Deitatis communicatio ut essentialiter conectatur cum beatitudine (12r).

Disp. 5. An incarnatio sit tam excellens donum ut conectatur essentialiter cum beatitudine cæteris superiore (15r).

Disp. 6. An et quomodo unio hypostatica facta sit in persona et non in natura divina (18v).

Disp. 7. An incarnatio sit unio humanitatis ad totam personam Verbi secundum relativa et absoluta (22v).

Disp. 8. An et quare sola hypostasis divina seu persona Verbi, eiusve subsistentia ratione talis... (27v).

Disp. 9. An incarnatio sit necessaria ad redimendum genus humanum propter infirmitatem peccati mortalis (30v).

Disp. 10. An peccatum mortale possit esse finita offensa, et infinitum pœnarum meritum, aut infinita offensa et finitum meritum (37r).

Disp. 11. An si offensa foret infinita indigeret propterea Christi redemptione, seu maior esset omni puræ creaturæ satisfactione (40v)

Disp. 12. An pura creatura possit satisfacere pro sua offensa gravi (42r).

Disp. 13. An pura creatura possit satisfacere pro peccato alieno mortali (47r).

Disp. 14. An incarnatio Verbi fuerit necessaria non solum ad satisfaciendum sed etiam ad merendum de condigno pro peccatoribus remissionem (52r).

Disp. 15. An et quomodo satisfactio Christi sit infinita (53v).
Disp. 16. An si humanitas Christi non esset infinite sancta, eius opera forent infiniti valoris (58r).
Disp. 17. De causa seu motivo incarnationis, sive an Verbum carnem assumpsisset vi præsentis decreti homine non peccante (59v).
Disp. 18. De ordine decretorum circa existentiam Christi. Ubi, an circa eius adventum... (63r).
Disp. 19. Quem locum teneat decretum incarnationis in voluntate divina (66r).

5. De perfectionibus Christi. Ms. 413, de 210×150 mm., 124 fols. Falta la portada, y por consiguiente también el nombre del autor; pero es indudable que es obra del P. Abarca, tanto por sus cualidades intrínsecas, como por su comparación con otros ejemplares de la Bibl. Nacional y de la Bibl. de la Universidad de Salamanca. Y por cierto que según estas copias, el libro pertenece a los años 1654-1655.

En el fol. 1.° leemos el siguiente título: De perfectionibus Christi tractatus præcipui. Nempe de eius sanctitate sive gratia, scientia, impeccabilitate, communicatione idiomatum, libertate et merito, prædestinatione, filatione, servitute atque aliis.
Tract. I. De sanctitate et gratia Christi domini (1r).
Disp. 1. Utrum humana Christi natura sancta formaliter sit per ipsam increatam sanctitatem (1r).
Disp. 2. An humana Christi natura sancta formaliter fiat per ipsam divinitatem an per personalitates (5v).
Disp. 3. Quomodo a Verbi personalitate sanctificetur humana Christi natura (11v).
Disp. 4. An unio hypostatica sit formalis sanctitas humanitatis Xti. (20r).
Disp. 5. De gratia habituali Christi Domini (22r).
Tract. II. De scientia Christi.
Disp. 6. Utrum anima Christi omnia possibilia in Verbo cognoscat (27v).
Disp. 7 An Christi anima cognoscat in Verbo omnia quæcumque tempore existentia (33v).
Disp. 8. De singulis scientiæ Christi beatæ generibus (38r).
Disp. 9. An Christi anima intelligat vel intelligere possit per ipsam scientiam increatam (41v).

Tract. III. De impeccabilitate Christi Domini.
Disp. 10. An Christi humanitas in sensu composito peccare ulla ratione potuerit (50v).
Disp. 11. De impeccabilitate Christi Domini in sensu diviso a Verbo divino (55v).
Tract. IV. De libertate et merito Christi Domini.
Disp. 12. Quomodo inter se concordes esse potuerint Christi in moriendo libertas et ipsius impeccabilitas (59v).
Disp. 13. Perficitur multiplex concordia impeccabilitatis, libertatis et præcepti Christi morientis (73r).
Disp. 14. Quam libertatem et quod meritum Christus in servandis consiliis habuerit (84v).
Disp. 15. De præceptis naturalibus Christi Domini (88r).
Disp. 16. Quibus actibus et quanta cum libertate meritum Christi exercebatur (91v).
Tract. V. De prædestinatione Christi Domini eiusque filiatione et servitute.
Disp. 17. Quodnam sit subiectum prædestinationis qua Christus est prædestinatus filius Dei (95v).
Disp. 18. An Christus ut homo sit filius Dei adoptivus (100r).
Disp. 19. An Christus ut homo sit filius naturalis Dei (106v).
Disp. 20. An Christus sit servus Dei (115v).
Tract. VI. De communicatione idiomatum et adoratione Christi.
Disp. 21. De communicatione idiomatum (117r).
Disp. 22. De Christi adoratione (122v).

P. Córdoba, Jerónimo Pedro de. Nació en Montilla el año de 1619, y murió en Loyola en 1693. Enseñó Teología en el Colegio de San Ambrosio de Valladolid durante algún tiempo. Recuerdo de su paso por esta cátedra son los dos manuscritos siguientes:

1. De iustificatione. Ms. 62, de 204×143 mm., 82 fols.

Título: Tractatus de Justificatione por R. P. S. M. P. Petrum Hieronimum de Cordoua, Societatis Jesu, Theologiæ Magistrum Vallis-Oleti, anno 1653.
Inc. 1r: Tractatus de Justificatione. De iustificatione, sive de gratia iustitiave habituali, ut sanctificante nosque reddente gratos Deo...
Disp. 1. De constitutione gratiæ habitualis (1r).
Disp. 2. Utrum gratia habitualis sit gratia adæquate sanctificans (8r)

Disp. 3. De necessitate gratiæ ad remissionem peccati. Ubi an sit possibilis condonatio extrinseca (24r).

Disp. 4. De obiecto, sive de modo tendendi extrinsecæ condonationi (41v).

Disp. 5. De effectibus positivis gratiæ habitualis (62r).

Disp. 6. De necessitate gratiæ habitualis ad sanctificandum. Sive an contritio sit etiam forma sanctificans (66v).

Disp. ultima. An ultima dispositio ad gratiam procedat in genere causæ efficientis ab ipsa gratia (78v).

2. De ente et substantia supernaturali disputationes duæ. En el mismo códice anterior, y a continuación del tratado *De iustificatione,* desde el fol. 83 hasta el 93.

Inc. 83r: Nullum opusculum difficultate, et ampitudine nobilius...

Disp. 1. De entis supernaturalis conceptu (83r).

Consta de seis secciones; pero falta la *2.ª disp.* Quizás sea olvido de división, pues la materia parece estar completa.

Expl. 93r: Qua solutione pluribus huius generis argumentorum expeditive occurres.

P. Henao, Gabriel de. Nació en 1612 en Valladolid, y murió en Salamanca en 1704. Fué profesor casi toda la vida, y era considerado como uno de los primeros sabios de su tiempo. Además del manuscrito aquí reseñado, existen otros dos sobre los ángeles y la caridad en la Bibl. de Salamanca.

De virtute pœnitentiæ. Ms. 63, de 204×143 mm., 88 fols.

Título: Tractatus scholaticus de virtute pœnitentiæ per R. P. M. Pem. Gabrielem de Henao, Societatis Jesu, theologiæ magistrum Vallisoleti. Anno 1653.

Inc. 1r: Tractatus scholasticus de virtute pœnitentiæ. Post tractationes de Eucharistæ sacramento, quas proxime antegresso anno dictavimus, in hoc gymnasio, sequitur tractatus de pœnitentia...

Disp. 1. De pœnitentiæ nomine :et an ea sit virtus (1r).

Disp. 2. De distinctione pœnitentiæ ab aliis virtutibus, et de eius generali obiecto (5r).

Disp. 3. De obiecto materiali pœnitentiæ (13v).

Disp. 4. De actibus elicitis virtutis pœnitentiæ circa obiectum materiale (26r).

Disp. 5. De atritione, quæ est actus elicitus, imperatus a virtute pœnitentiæ circa obiectuá materiale. Lugo. (33r).

Disp. 6. De contritione, quæ est actus elicitus, imperatus a virtute pœnitentiæ circa obiectum materiale. Lugo. (42r).

Disp. 7. De necessitate atritionis ad remissionem peccati mortalis (73v).

Expl. 88v: Et quod caput est sanctissimæ trinitatis, Patris. Filii et S. Sancti.

P. Pastor, José. Nació el año 1643 en Cambrils, y murió en Manresa en 1697. Enseñó Filosofía y Teología durante algunos años, pasando después a desempeñar cargos de gobierno.

THEOLOGIA ANTIIANSENIANA. Ms. 282, de 295×210 mm., 337 fols.

Título: Theologia antiianseniana in qua totum Iansenii systema evisceratur, et exploditur contra nonnullos sinistre illud explicantes. Opus posthumum P. Josephi Pastor, Societatis Jesu Theologi, et in supremo Inquisitionis Hispaniæ senatu Regii consiliarii. Cum adictionibus, et complementis alterius eiusdem Societatis theologi.

LIBER PRIMUS. Stalera Jansenii.

Paragraphus 1. De principio duarum delectationum relative victricum (1r).

Par. 2. Magistrorum Berti et Bellelli doctrina ponderatur (6v).

Par. 3. Principium duarum delectationum propugnatum a Mag. Berti (10r).

Caput II. De natura delectationis (11r).

Par. 1. Prætensa delectationis deliberatio impugnatur (11r).

Par. 2. Modus conciliandi libertatem cum delectatione victrice a Bellelio inventus, tanquam iansenianus exploditur (21v).

Par. 3. Berti recursus ad iudicium indifferens vellicatur (26v).

Caput III. De gratia sufficienti (33v).

Par. 1. Principium duarum delectationum de medio tollit gratiam vere sufficientem (33v).

Par. 2. Berti sensus de gratia sufficienti, Iansenio affinis, aliter demostratur (38v).

Par. 3. Vera adversus Bertum gratiæ sufficientis expositio (44r).

Caput IV. De gratia efficaci (49v).
Par. 1. Conceptus gratiæ efficacis non recte per delectationem gradibus superiorem explicatur (49v).
Par. 2. Præcipuum Augustini argumentum exponitur (52v).
Par. 3. Cum thomistarum et congruistarum principiis delectationem relative victricem firmare satagit (58v).
Caput V. De gratia sufficienti (67r).
Par. 1. Quam præpostere eximius Suárez pro Norisio adducatur a Berto (67r).
Par. 2. Author Prodromi vellitaris vellicatur a Berto (71v).
Par. 2. (sic) Augustini testimonium contra Norisium exponitur et gratiæ sufficientis necessitas firmiter roboratur (78v).
Par. 5. (sic) Norisius a natura lapsa auxilium generale eliminat (86r).
Par. 6. Gratia efficax est unica gratia sufficiens in natura lapsa juxta Norisium (91r).
Par. 7. Mens Norisii amplius adversa Augustino declaratur (94v).
Par. 8. Exponitur Norisii sententia ex peccati definitione ab Augustino tradita, et eius obiecta diluuntur (99r).

LIBER SECUNDUS. De victricis delectationis consecutionibus (104v).

Caput. I. De clavi Janseniana (104v).
Par. 1. Nonnulla præmittuntur (104v).
Par. 2. Traditur Janseniana clavis qua sensus damnati a veris catholicisque omnino sacernuntur (107v).
Caput II. De prima prop. Jansenii (104v).
Par. 1. Sensus certo damnatus (110r).
Par. 2. Sensus catholicus errori primæ prop. adversans (114v).
Caput III. Quid de hac potestate sentiant moderni Augustinenses? (118v).
Par. 1. Expenditur doctrina Norisii (118v).
Par. 2. Urgente præcepto omnis gratia sufficiens explodilur a Norisio (123r).
Par. 3. Berti et Bellelli doctrina impugnatur (125r).
Par. 4. Potestas remota præceptis adimplendis a Norisio et Berti tradita reprobatur (141v).
Caput IV. De gratia parva et invalida Norisiana a Bellelli et Berti mordicus adserta (141v).
Par. 1. In hac adstruenda Jansenio et Quesnello conformantur (141v).

Car. 2. Discrimina a Berto inducta repelluntur (145r).
Par. 3. Ulterior gratiæ debilis impugnatio ex fidei sanctionibus 149v).
Caput V. 2.ª propositio Jansenii.
Par. 1. De huius damnationis sensu (153v).
Par. 2. Sensus catholice tenendus (157r).
Caput VI. Circa 2am. propositionem (159v).
Par. 1. Quam periculose labantur in hac resistentia (159v).
Par. 2. Resistentia a Norisianis inducta. Jansenio affinis, et conciliis probatur adversa (165r).
Par. 3. Belleli doctrina de resistentia gratiæ, consona Jansenio (169r).
Caput VII. De tertia Jansenii propositione (177r).
Par. 1. De sensu in quo damnatur hæc, et de catholico tenendo (177r).
Par. 3. Prætensa libertas a necessitate, quam docet R. Berti, non distat a doctrina Iansenii (183v).
Par. 4. Ratio a priori bertinæ libertatis fallax ostenditur (190r).

LIBER TERTIUS. De quarta et quinta Jansenii propositione (198r).

Caput I. De sensu in quo damnatur haec thesis janseniana (198r),
Par. 1. Prævia historica notitia. sensu Pelagianorum, ad censuræ intelligentiam (198r).
Par. 3. Sententia Berti et Goneti iansenismum redolet (210r).
Par. 4. Sensus secundæ partis damnatæ thesis aperitur (215v).
Par. 5. Solutiones M. Berti convelluntur et eradicantur (219v).
Caput II. V Iansenii propositio caput secundum.
Par. 1. Hæretici qui eam docuerunt præter Jansenium (228r).
Par. 2. Demonstratur veritas catholica (230r).
Par. 3 Augustinus et Prosper contra Norisium pugnat (232r).
Par. 4. Mag. Berti Norisium oppugnat, nec defendit (233v).
Par. 5. Norisii argumenta dissolvuntur (235r).
Par. 6. Norisii Assystasia pluribus declaratur (238r).
Caput III. Deus vult omnes homines salvos fieri (241r).
Par. 1. Ex scripturis, concilliis et sanctis Patribus dogma catholicum firmatur (241r).
Par. 2. Exponitur Norisii sententia (244r).
Par. 3. Jansenii sententia exponitur et reprobatur (245v).
Par. 4. Berti argumenta dissolvuntur (247v).
Par. 5. Berti sensus de voluntate antecedente exponitur et denudatur (251r).

LIBER QUARTUS. De operibus infidelium (256r).

Caput. I. Sententia Henrici de Noris pluribus improbatur (256r).
Par. 1. Quid doceat Norisius (256r).
Par. 2. Norisius propositionem a tribus Pontificibus damnatam propugnat (257v).
Par. 3. Ex Augustino sinistre interpretato. Norisii fundamenta evertuntur (262r).
Par. 4. Norisii interpretationem vellicat D. Thom. cum Augustino (264r).
Par. 5. Ulterior Augustini et aliorum Patrum expositio (266r).
Par. 6. Omnia opera infidelium phylantia deturpantur juxta Norisium (267r).
Par. 7. Norisius sibi opponitur, admitens actus moraliter bonos ordinis naturalis, et iterum id ipsum retractat.
Caput. II. De Norisii asseclis (270v).
Par. 1. Judicium Berti et eius Assystasia ostenditur (270v.)
Par. 2. Effugia pro Norisio meditata insequuntur (273v).
Caput. III. De fide, spe et timore (277v).
Par. 1. Præmittuntur aliqua.
Par. 2. De timore servili (279v).
Par. 3. Norisii mens examinatur (282v).
Par. 4. Adversariorum argumenta dissolvuntur (284v).
Caput. IV. De statu puræ naturæ (290r).
Caput. V. De concupiscentia et morte.
Par. 1. (294r).
Par. 2. Norisii sententia examinatur (295 bis r).

APPENDIX, seu de natura lapsa variæ quæstiones (298v).

Caput I. An homo, ratione peccati originalis, incurrerit pœnam privationis potentiæ proximæ ad perseverandum in bono (299r).
Caput. II. Solvuntur argumenta ex Henrico proposita (304r).
Caput. III. An peccatum originale intulerit privationem auxilii sufficientis ad non peccandum, et antecedentem necessitatem peccandi (308r).
Caput. IV. Concluditur confutatio propositæ sententiæ (312r).
Caput. V. Quid de mente S. Agustini (317r).
Caput. VI. Diluuntur obiectiones. Ubi de differentia inter naturam integram et lapssam quantum ad auxilium sufficiens (322v).
Caput. VII. Reliquis obiectionibus fit satis. Ubi, an, et qualiter detur

omnibus obduratis auxilium sufficiens. Et quisnam adsit homini lapso potentia ad vitanda omnia peccata mortalia et venialia (328r).

Caput. VIII. Concluditur materia capitis præcedentis. Ubi qualiter unum peccatum sit alterius pœna. Et qousque provideat Deus parvulis remedium sufficiens ad salutem (332v).

Expl. 337r: aut in carentiam voluntatis seriæ eos parvulos salvandi.

P. Quirós, Antonio Bernardo de. Nacido en Torrelaguna en 1613, murió en Valladolid en 1668. Estuvo dedicado a la enseñanza, principalmente de la Teología, durante toda su vida.

1. De Providentia et Prædestinatione. Ms. 187, de 202×146 mm., 99 fols.

Título: Tractatus de Prouidentia et Prædestinatione per R. P. S. M. Antonium Bernaldum de Quiros, Societatis Jesu. Theologiæ magistrum, Vallis-Oleti. Ann. 1652.

Disp. 1. An et quid sit prædestinatio. An et quomodo de prouidentia separatur (1r).

Disp. 2. Utrum prouidentia naturalis stare possit sine supernaturali (6v).

Disp. 3. An constituatur prouidentia et prædestinatio per actus intellectus, an voluntatis ab imperio diversos (14v).

Disp. 4. Utrum prædestinatio consistat in actu intellectus subsequenti ad actum voluntatis, seu in actu practice ultimo determinanti ad opus (19v).

Disp. 5. Utrum scientia media requiratur ad prædestinationem (24v).

Disp. 6. Utrum prædestinatio sit possibilis aliqua sine scientia media (30v).

Disp. 7. Utrum scientia media antecedat voluntatem collativam auxilii (43v).

Disp. 8. Utrum Deus conferat auxilium prædestinationis ex voluntate absolute et efficaciter prædefinitiva operationis nostræ liberæ, præsuponente scientiam mediam (54v).

Disp. 9. Solvuntur argumenta quibus ostenditur tolli libertatem creatam per prædefinitionem efficacem necessario requisitam; ubi de prædefinitionibus dependentibus a scientia media-in operari et- in esse (65r).

Disp. 10. Utrum detur electio efficax ad gloriam ut coronam ante prævisa merita (78r).

Disp. 11. De causis prædestinationis (89r).

Disp. 12. De effectibus prædestinationis (91v).

Disp. 13. De reprobatione. An possit esse ante prævisa demerita (94v).

Disp. última. An Deus vellit reproborum salutem, ipsisque beneficus sit (98r).

2. De auxiliis divinae gratiae. Ms. 182, de 208×149 mm., 105 fols.

Título: Tractatus de auxiliis divinæ gratiæ per R. P. M. Antonium Bernaldum de Quirós, Societatis Jesu, Primariæ cathedræ theologiæ professorem in collegio D. Ambrosii Vallisoletano. Anno Domini 1654.

Tractatus de auxiliis divinæ gratiæ, seu de concordia gratiæ efficacis cum libertate voluntatis humanæ (1r).

Disp. 1. Status controversiæ, et utriusque partis patroni (1v).

Disp. 2. De necessitate auxilii phisice prædeterminantis (8r).

Disp. 3. Necessitas prædeterminationis seu quod haec sit necessario requisita videtur convenire cum 1.ª propositione damnata a SSmo. Dno. Innocentio X, reddereque impossibilia præcepta Dei (18r).

Disp. 4. An cum æqualibus auxiliis unus operetur et non alius (23v).

Disp. 5. Quatenus sub æquali auxilio possit unus et idem homo operari et non operari. Ubi præcipue inquiritur an contingere possit aliquem operari sub uno auxilio, si cum alio omnino simili et solum numerice distincto non esset operaturus in eodem instanti (28v).

Disp. 6. Possibilitas determinationis reiicitur eo quod pugnet cum potestate dissentiendi gratiæ Dei, iuxta 2m. propositionem damnatam a Smo. Domino Innocentio X (39r).

Disp. 7. Prædeterminatio repugnat cum libertate nostra ad merendum, definita in 3.ª propositione a Smo. D. Innocentio X (47r).

Disp. 8. Prædeterminatio repugnat cum potestate se determinandi requisita ad libertatem. Ubi in quo consistat exercitium se determinandi (60r).

Disp. 9. Prædeterminatio pugnat cum 4.ª propositione definita ab

Innocentio X. Ubi de differentia sententiæ Societatis ab errore semipelagianorum (65r).

Disp. 10. Prædeterminatio de facto non admittenda ad omnes actus liberos, probatur ex eo quod non detur ad actus malos, pugnetque cum 5.ª propositione definita ab Innocentio X (69v).

Disp. 11. Utrum ante prævisum absolute peccatum intendere possit Deus finem essentialiter supponentem peccatum, v. g., pœnitentiam, talisque intentio compossibilis sit cum voluntate eligente passionem Christi ex fine vitandi omnia peccata (73v).

Disp. 12. An saltem de possibili queat Deus determinare ad materiale pecati (79v).

Disp. 13. Proponuntur et solvuntur argumenta quibus probari potest auxilium prædeterminans esse necessario requisitum (85r).

Disp. 14. Proponuntur et solvuntur argumenta quibus probari potest auxilium prædeterminans, saltem possibile. Ubi de decreto non prævie sed concomitanter determinante, seu de mutua determinatione inter causam 1am. et 2am. (88v).

Disp. 15. Argumenta pro auxilio intrinsece prædeterminante ut de facto admittatur, proponuntur, et pro nobis esse probantur (93v).

Disp. 16. Concluditur vera sententia Societatis de efficacia gratiæ concordi cum nostra libertate (100v).

Disp. ultima. Sententia media, et transumptum Bullæ Innocentii X proponuntur contra Iansenium (104v).

P. Vázquez, Gabriel. Nació hacia 1550 en un pueblecito cercano a Belmonte, y murió en la villa de Jesús del Monte del Colegio de Alcalá en 1604. Enseñó Teología con creciente aplauso durante 29 años en Roma y Alcalá.

El Ms. que presentamos representa una prelección del tratado *de Trinitate*, recogida por el Licenciado Vallesteros, en el año de 1584. Adviértase que las primeras publicaciones de Vázquez datan de 1594 en adelante. Podrá ser interesante comparar estas explicaciones de cátedra del insigne teólogo con los comentarios definitivos a la primera parte de la Suma Teológica, q. 27-43, cual los publicaban más adelante las prensas de Alcalá.

En el Ms. 416 del Archivo de Santa Cruz, de 205×155 mm., en el folio 5r leemos: Materia de sacrosancto Trinitatis misterio, accutissime explicata per sapientissimum Patrem Vázquez Societatis Jesu ac sacræ theologiæ professorem. Anno Domini 1584. Scriptam perfecte ac non sine magno labore complete collegit Licentiatus Vallesteros.

Del folio 7 al 15 está el índice del tratado.

En el fol. 16r leemos de nuevo: Disputatio de misterio trinitatis edita per sapientissimum magistrum Vázquez. Societatis Jesu. sacræ theologiæ professorem. Anno Domini millessimo quingentessimo octuagessimo quarto. Feliciter incipit. IHS. M.

Q. 27 I P S. TH. Articulus 1. Quæritur utrum in divinis sit aliqua processio. *Inc.:* Conclusio. In divinis est processio per modum actionis immanentis et per modum intelligibilis operationis...

Q. 28. Art. 1. Quæriur utrum in Deo sint aliquæ relationes reales. *Inc.* 29v: Conclusio cum affirmantibus...

Q. 29. De personis divinis. Art. 1. De definitione personæ. *Inc.* 60v: D. Th. in hoc articulo approbat definitionem Boetti...

Q. 30. De pluralitate personarum. Art. 1. Quærit S. Th. an sint ponendæ plures personæ in divinis. *Inc.* 67v: Conclusio cum affirmantibus et ex superioribus...

Q. 31. De his quæ ad unitatem et pluralitatem pertinent. Art. 1. An unitas sit in divinis. *Inc.* 73v: Conclusio cum affirmantibus, neque superflue...

Q. 32. De cognitione divinarum personarum. Art. 1. Utrum unitas divinarum personarum possit cognosci per rationem naturalem. *Inc.* 74v: Conclusio. Cum impossibile per rationem naturalem...

Q. 33. De persona Patris. Et dividitur in quatuor articulos. Trt. 1. An competat Patri esse principium. *Inc.* 93r: Conclusio cum affirmantibus. Pro cuius explicatione...

Q. 34. De persona Filii. Art. 1. Quærit S. Th. utrum Verbum in divinis sit nomen personale. *Inc.* 101r: Conclusio cum... Si Verbum proprie accipiatur...

Q. 35. De imagine. Art. 1. Utrum imago in divinis dicat personalitatem. Art. 2. Utrum nomen imago sit proprium Filio. *Inc.* 114v: Utriusque art. conclusio est affirmativa...

Q. 36. De his quæ pertinent ad Spiritus Sancti personam. Art. 1. Utrum hoc nomen Sp. S. sit proprium alicuius personæ. *Inc.* 124v: Conclusio est...

Q. 37. De nomine Sp. S quod est amor. Art. 1. Utrum amor sit proprium nomen Sp. Sancti. *Inc.* 134r: Conclusio est. Amor si accipiatur notionaliter...

Q. 38. De nomine S. S. quod est donum. Art. 1 Utrum hoc nomen

donum, sit nomen personale. *Inc.* 141r: Conclusio affirmativa. *(Y nada más).*

Q. 39. De personis ad essentiam relatis. Art. 1. Utrum in divinis essentia idem sit quod persona. *Inc.* 148r: Conclusio est. Persona idem realiter est quod essentia...

Q. 40. De personis in comparatione ad relationes-proprietates. Art. 1 Quæritur utrum relatio idem sit quod persona. *Inc.* 169r: Conclusio est. Relatio...

Q. 41. De personis in comparatione ad actus notionales. Art. 1. Quæritur utrum actus notionales sint atribuendi personis. *Inc.* 182r: Conclusio cum affirmantibus. Cum autem ex sententia d. Th...

Q. 42. De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem. Art. 1. Utrum æqualitas locum habeat in divinis. *Inc.* 200v: Conclusio cum affirmantibus. Ex probatis ex simbolo athanasiano...

Q. 43. De missione divinarum personarum. Art. 1. Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti. *Inc.* 208v: In hoc articulo præcipue disputandum est...

Expl. 213v: Disputatio huius materiæ de s. Tr. misterio, agitata a magistro Vázquez, S. J., et sacræ th. dignissimo professore, finem fecit postridie idus iunii, in laudem omnipotentis Dei, virginisque matris suæ, sanctissimæ, et omnium sanctorum et sanctarum. Anno 1584.

MANUSCRITOS CANONICOS POSTRIDENTINOS DE LAS BIBLIOTECAS DE COIMBRA Y PORTO

por

R. S. de Lamadrid, S. I.

En otra ocasión, desde estas mismas páginas (*), indicábamos la conveniencia de identificar las prelecciones de los Maestros del Derecho canonico que enseñaron en las grandes Universidades de la Península, Alcalá, Coimbra y Salamanca.

Hasta la fecha presente nos ha sido dado localizar un número no despreciable de dichas prelecciones, espigando acá y allá, especialmente en las bibliotecas de El Escorial, Granada, Madrid, Sevilla y Valladolid. Desgraciadamente, el fruto no siempre ha correspondido al trabajo. En algunas bibliotecas, como en las de la Universidad de Salamanca, tan ricas en manuscritos teológicos, es desconcertante la penuria de los canónicos; mientras que en otras, como las Provinciales de Cádiz y Córdoba, la carencia es absoluta.

Por el contrario, las bibliotecas portuguesas abundan en dichos fondos, procedentes, no sólo de la Universidad de Coimbra, cosa por otra parte natural, sino también, y con notable abundancia, de la de Salamanca.

De algunas de estas lecturas canónicas custodiadas en los centros de la Nación hermana ya ha dado noticia el benemérito investigador de la Teología postridentina Dr. Federico Stegmüller, al publicar el resultado de sus investigaciones sobre los manuscritos teológicos. Mas como quiera que los fondos principales se conservan

(*) ATG, 2 (1939) 7.

en la Biblioteca Municipal de Porto y, especialmente, en la de la Universidad de Coimbra, vamos a ofrecer a nuestros lectores el fruto de nuestras pesquisas en ambas.

No podríamos hacerlo sin cumplir antes un deber de gratitud para con el Dr. Antonio Augusto Ferreira da Cruz, Jefe de la Sección de manuscritos de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra, cuya amable e inteligente diligencia nos hizo posible el examen de más de 158 volúmenes, que quedaron ordenados en sección aparte y con la signatura definitiva con que hoy figuran. Vayan desde estas páginas a la ciudad de Porto, en cuya Biblioteca Municipal continúa el Dr. Cruz prestando sus valiosos servicios a la ciencia, los sentimientos más expresivos de nuestra admiración y agradecimiento.

I

Biblioteca de la Universidad de Coimbra

Ms. 2047, de 292×207 mm., 199 fols.

f. 1-14: *Arias Gomes*, De appellationibus, in VI.°, 1569; f. 15-24v: *Id.*, De rebus ecclesiasticis non alienandis, in VI.°, 1570, acabado en 1751.

f. 71-79v: *Luis Correa*, De restitutione spoliatorum, in VI.°, 6 febr. 1578; f. 80-183v: *Id.*, De R. J., in VI.°, 1572; f. 184-195v: *Id.*, De his quæ vi metusve causa fiunt, 25 oct. 1567; f. 196-198v: *Id.*, De irregularitate; f. 198v-199v: *Id.*, De corpore vitiatis, 18 febr. 1568.

Ms. 2048, de 263×197 mm., 394 fols.

f. 1-151v: *Manuel Soares*, De restitutione spoliatorum, terminado por *Luis Correa* a fines de 1568.

f. 152-223: *Luis Ribeiro de Leiva*, De ordine cognitionum, 1623, acabado en 25 mayo 1626.

f. 224-374v: *Juan Carvalho*, De iure patronatus, in Clem.

f. 376-394v: *Duarte Brandao*, De conditionibus appositis, in VI.°, 1623.

Ms. 2049, de 263×197 mm., sin foliar.

Luis Correa, De usuris; *Id.*, De societate, 3 enero 1591; *Id.*, De usuris.

Antonio Homem, Qui filii sint legitimi, terminado en 1612.

Ms. 2050, de 275×200 mm., 320 fols.

f. 1-46: *Sebastián de Sousa,* De procuratoribus, in VI.°. 1594.
f. 47-92v: *Cristóbal Ioao,* De confessis, 1594.
f. 93-135: *Gonzalo Alves Godinho,* De his quæ vi metusve causa fiunt, in VI.°, 1 enero 1632.
f. 138-214v: *Francisco Gomes,* De lite non contestata, nov. 1622; f. 216-267v: *Id.,* De Romano Pontifice.
f. 268-297: *Domingo Antunes,* Ad regulam sine posessione de R. J., in VI.°, 1628.
f. 298-320v: *Pedro Ribeiro de Lago,* De commodato.

Ms. 2051, de 281×200 mm., 602 fols.

f. 1-152v: *Antonio Homem,* Qui filii sint legitimi, 1608.
f. 155-178: *Francisco Roiz de Valladares,* De iure patronatus, 1623.
f. 181-268: *Luis Ribeiro de Leiva,* De ordine cognitionum, octubre 1623, terminado en 17 mayo 1625.
f. 271-281v: *Francisco Gomes,* De probationibus.
f. 283-296: *Francisco Roiz de Valladares,* De poenis.
f. 557-602: *Francisco Velasco de Gouvea,* De solutionibus, 12 diciembre 1623.

Ms. 2052, de 289×200 mm., 305 fols.

f. 1-262v: *Antonio Homem,* De privilegiis et excessibus privilegiatorum, 1612; f. 264-305v: *Id.,* Qui filii sint legitimi.

Ms. 2053, de 279×200 mm., 835 págs. numeradas

p. 1-79: *Cristóbal Ioao,* De supplenda negligentia prælatorum, 1588; p. 81-105: *Id.,* De exceptionibus, in VI.°, 29 marzo 1579.
p. 107-353: *Sebastián de Sousa,* De præbendis et dignitatibus, in VI.°, 1590, terminado en 1592.
p. 355-374: *Francisco Dias,* De rerum permutatione, in IV.°, p. 381-445: *Id.,* De accusationibus, inquisitionibus, etc., in VI.°, 1589.
p. 447-726: *Luis Correa,* De hæreticis, in VI.°.
p. 727-750: *Alvaro de Andrade,* De renuntiatione, in Clem., 1577.
p. 737-750: *Cristobal Ioao,* De causa possessionis et proprietatis, in Clem., 19 febr.; p. 751-758: *Id.,* De dolo et contumacia, in Clem.; p. 777-792: *Id.,* De sequestratione possessionis et fructuum, in Clem., 1578.
p. 792-794: *Id.,* De sententia et re iudicata, in Clem., 1597.

p. 795-809: *Alvaro de Andrade*, De rerum permutatione, in Clem., dic. 1576.

p. 811-838: *Lorenzo Mourao Homem*, De sententia excommunicationis, in Clemen., enero 1577.

Ms. 2054, de 275×202 mm., 450 fols.

f. 1-153: *Luis Corera*, De iudiciis, 1593; f. 157-284: *Id.*, De probationibus, 1589; f. 287-359: *Id.*, De accusationibus, inquisitionibus, etc., 1596, terminado el 31 mayo 1597; f. 362-450: *Id.*, De fide instrumentorum.

Ms. 2055, de 270×193 mm., sin foliar

Fabricio de Aragao, De renuntiatione, in Clem., 1611.

Francisco Dias, De foro competenti, terminado el 2 marzo 1613.

Ms. 2056, de 271×195 mm., 334 fols.

f. 1-260: *Antonio Homem*, De privilegiis, 1612, terminado el 10 oct. 1615; f. 261-334: *Id.*, De causa possessionis et proprietatis.

Ms. 2057, de 277×195 mm., sin foliar

Diego de Brito, De hæreticis, 28 ene. 1600, terminado el 20 dic. 1602.

Cristóbal Ioao, De confessis, 1599, terminado el 20 dic. 1599.

Sebastián de Sousa, De iure patronatus, 1600.

Ms. 2058, de 293×216 mm., 352 fols.

f. 1-106v: *Pedro Ribeiro de Lago*, De verborum significatione, 23 oct. 1667; f. 107-264: *Id.*, De foro competenti.

f. 265-352: *Cristóbal Ioao*, De simonia, 1584.

Ms. 2059, de 290×203 mm., 593 fols.

f. 137-148v: *Cristóbal Ioao*, De exceptionibus, in VI.°.

f. 149-177v: *Antonio Homem*, De exceptionibus, 1602, terminado el 15 oct. 1603.

f. 179-195v: *Domingo Antunes*, De exceptionibus, in VI.°, terminado en 1603; f. 197-227: *Id.*, De maioritate et obedientia, in VI.°, 11 dic. 1603, terminado el 30 mayo 1604.

f. 229-251v: *Miguel de Maya*, De præcariis, 1577, terminado en 1578.

f. 263-365: *Francisco Fernández de Figueiredo*, De feudis, 1602.

f. 368-507: *Sebastián de Sousa*, De iure patronatus, 17 oct. 1600, terminado el 19 oct. 1602.
f. 518-521v: *Diego de Brito*, De clericis non residentibus, in VI.°.
f. 521v-551v: *Domingo Antunes*, De clericis non residetibus, in VI.°, 1604; f. 551-564: *Id.*, Ad regulam accessorium 42 de R. J., in VI.°.
f. 566-593: *Miguel de Maya*, De sententia et re iudicata, 1603, terminado el 24 mayo 1604.

Ms. 2060, de 287×207 mm., 636 fols.

f. 1-56: *Luis Correa*, De fide instrumentorum, 10 dic. 1595; f. 61-259: *Id.*, De iudiciis, nov. 1593, terminado en mayo 1595.
f. 263-303v: *Cristóbal Ioao*, De testamentis, 1 marzo 1598; f. 397-447: *Id.*, De confessis, enero 1594, terminado el 19 nov. 1594.
f. 449-501: *Francisco Dias*, De iureiurando, 13 nov. 1592; f. 505-534v: *Id.*, De legibus, 16 nov. 1595.
f. 537-616: *Sebastián de Sousa*, de R. J., in VI.°, oct. 1594.
f. 627-628v: *D. H.*, De pactis.
f. 631-636: *Domingo Antunes*, De pignoribus, oct. 1595.

Ms. 2061, de 283×202 mm., 388 págs. numeradas, el resto sin numerar.

p. 1-388: *Luis Correa*, De rescriptis, 1594; *Id.*, De officio et potestate iudicis delegati, 1587, terminado sl 30 oct.

Ms. 2062, de 296×203 mm., 632 págs. numeradas.

p. 1-632: *Gonzalo Alves Godinho*, De confirmatione utili vel inutili, 1627, terminado el 27 set. 1631.

Ms. 2063, de 300×210 mm., sin foliar.

Sebastián de Sousa, Ds testibus et attestationibus.
Sebastián da Guarda Fragoso, De pignoribus.
Manuel Soares, De officio et potestate iudicis ordinarii, 1582.
Pedro Ribeiro do Lago, De electione, 1658.
Tomás Peixoto, Ds renuntiatione, in Clem.
Ignacio Bandeira, De confessis.

Ms. 2064, de 283×205 mm., sin foliar.

Gonzalo Alves Godinho, De adulteriis et stupris, 1627; *Id.*, De exceptionibus in VI.°, 1631.
Diego Mendes Godinho, De sepulturis.

Ms. 2065, de 292×198 mm., 265 fols.

f. 1-18: *Francisco Dias,* De rerum permutatione, in VI.°, 1590; f. 28-91: *Id.,* De consuetudine; f. 93-144: De iureiurando, 1593; f. 147-154v: *Id.,* De rescriptis; f. 155-178v: *Id.,* De immunitate ecclesiarum.

Ms. 2066, de 295×200 mm., sin foliar.

Pedro Cabral, De accusationibus, 1620; *Id.,* Ad regulam in obscuris de R. J., in VI.°, 17 oct. 1619.

Miguel Estacio, Ds procuratoribus, in Clem.

Francisco Fernández de Figueiredo, De feudis, terminado el 31 mayo 1605.

Juan Leite de Aguilar, De verborum significatione.

Ms. 2067, de 286×200 mm., sin foliar.

Luis Correa, Ds rescriptis, terminado el 3 jun. 1595; *Id.,* De probationibus; *Id.,* De electione; *Id.,* De usuris, 1 oct. 1581.

Ms. 2068, de 291×210 mm., sin foliar.

Gonzalo Alves Godinho, De pignoribus.

Diego Mendes Godinho, De præscriptionibus, in VI.°, 1622.

Gonzalo Alves Godinho, De fideiiussoribus; *Id.,* De his quæ vi metusve causa fiunt.

Ms. 2069, de 285×206 mm., 389 fols.

f. 1-218: *Francisco Dias,* De officio iudicis ordinarii, 1598, terminado en oct. 1601; f. 219-281: *Id.,* De ordine cognitionum, 1598, terminado el 9 oct. 1598; *Id.,* De emptione venditione, 1599.

Ms. 2070, de 287×210 mm., sin foliar.

Luis Correa, De iudiciis, 27 mayo 1595; *Id.,* De fide instrumenorum, 1593; *Id.,* De accusationibus; *Id.,* De iudiciis, in VI.°; *Id.,* De foro competenti, in VI.°.

Luis de Araujo, De iudiciis, in VI.°.

Luis Correa, De præscriptionibus; *Id.,* De adulteriis et stupris; *Id.,* De iniuriis et damno illato; *Id.,* De in integrum restitutione, 1569; *Id.,* De pactis.

Ms. 2071, de 302×205 mm., sin foliar.

Eduardo Brandao, De regularibus; *Id.,* De successionibus ab in-

testato, terminado el 31 marzo 1621; *Id.*, De conditionibus appositis.

Francisco Rodríguez Badía, De novi operis denuntiatione, terminado el 10 nov. 1626.

Manuel Borgues, De conditionibus appositis, 1569.

Martín Busto, Trident. sess. 24 de refor., 1582.

Juan Velho Barreto, De voto.

Felipe Barreto, De iure patronatus, terminado en 1641.

Juan Velho Barreto, De fideiussoribus.

Ms. 2072, de 293×205 mm., sin foliar.

Diego de Brito, De sequestratione possessionis et fructum, in Clem., 1595; *Id.*, De procuratoribus, in VI.°, 1593.

Antonio Homem, De procuratoribus.

Sebastián de Sousa, De procuratoribus.

Diego de Brito, De consanguinitate et affinitate, 1596; *Id.*, In regulam decet de R. J., in VI.°; *Id.,* Ad regulam non infirmatur 18 de R. J., in VI.°; *Id.,* De usuris, terminado el 5 febr. 1600; *Id.*, De voto, 9 enero 1592; *Id.*, De consecratione, 1607.

Ms. 2073, de 352×220 mm., sin foliar.

Juan Ferreira, De rebus Ecclesiæ non alienandis, in Clem., 1587.

Ms. 2074, de 300×210 mm., 382 fols.

f. 147-198v: *Antonio Leitao,* De pactis, 1647.

f. 200-237v: *Pedro Ribeiro do Lago,* De electione, 18 oct. 1649.

f. 243-278v: *Sebastián da Guarda Fragoso,* De bello et iure belli, 15 oct. 1648.

f. 2280-342v: *Juan Leite de Aguilar,* De usuris, 13 dic. 1648.

f. 247-261: *Gonzalo Alves Godinho,* De iudiciis, 24 oct. 1649.

Ms. 2075, de 290×200 mm., sin foliar.

Antonio Homem, De causa possessionis et proprietatis, 31 oct. 1615.

Ms. 2076, de 280×202 mm., sin foliar.

Cristóbal Ioao, De simonia, 1584.

Luis Correa, De usuris, 1579, terminado en 1581.

Ms. 2077, de 289×203 mm., sin foliar.

Gonzalo Alves Godinho, De adulteriis et stupro, 1626.

Diego Mendes Godinho, De confirmatione utili vel inutili, 1627.

Francisco Roiz Valladares, Ad regulam 81 de R. J., in VI.°, 1627.
Pantaleón Rodríguez Pacheco, De deposito, 1627.
Anon., Ad regulam in antiquis de R. J.
Francisco Gomes, De Romano Pontifice, 1627; *Id.*, Ut lite non contestata non procedatur ad testium receptionem, vel ad sententiam definitivam.
Antonio Homem, De concessione præbendæ, continuado por *Luis Ribeiro de Leiva* en 27 nov. 1619.
Miguel Soares Pereira, De solutionibus, 1621.

Ms. 2078, de 314×215 mm., sin foliar.

Andrés Bernardes Ayres, Ad regulam contractus 85 de R. J., in VI.°; *Id.*, De commodato.
Manuel Borgues, De sponsalibus.
Antonio da Cunha, De hæredibus instituendis.

Ms. 2079, de 293×210 mm., sin foliar.

Antonio da Cunha, De legatis, 1603.
Sebastián de Sousa, De testibus et attestationibus, 1603, terminado el 31 enero 1606.

Ms. 2080, de 280×190 mm., 294 fols. numerados + 13 sin numerar.

f. 1-123v: *Francisco Dias*, De censibus, 1606, terminado el 28 octubre 1607
f. 125-217v: *Domingo Antunes*, De restitutione spoliatorum, in VI.°, 1605, terminado el 14 marzo 1607.
f. 218-259v: *Diego de Brito*, De clericis non residentibus, in VI.°, 1603.
f. 260-293v: *Fabricio de Aragao*, De successionibus ab intestato, dic. 1606, terminado en 1608.
Vicente de Amaral, De conversatione coniugatorum.

Ms. 2081, de 385×212 mm., sin foliar.

Anon., De hæreticis, in VI.°.

Ms. 2082, de 302×202 mm., 112 fols.

f. 1-112: *Anon.*, Comentario al decreto de Clemente VIII sobre la absolución dada al ausente.—14 proposiciones de materia de gracia.—Un índice del contenido anterior.

Ms. 2083, de 282×209 mm., sin foliar.

Sebastián de Sousa, De sententia et re iudicata, terminado en 1608.
Marcos Texeira, De sententia et re iudicata, 1608.
Francisco Dias, De consuetudine, 1591, terminado en nov. 1592.
Miguel Soares Pereira, De consecratione, 25 febr. 1577.

Ms. 2084, de 300×203 mm., sin foliar.

Anon., De officio et potestate iudicis delegati, in Clem.

Ms. 2085, de 300×210 mm., 639 págs.

p. 1-639: *Juan de Azevedo*, De probationibus.

Ms. 2086, de 303×210 mm., 424 fols.

f. 2-86: *Luis Correa*, De iudiciis, terminado el 30 mayo 1598; f. 88-92v: *Id.*, De fide instrumentorum, 1596.
f. 94-169: *Cristóbal Ioao*, De testamentis, 21 nov. 1594; f. 170-208: *Id.*, De confessis, 1593, terminado el 21 nov. 1594.
f. 170-208: *Francisco Dias*, De iureiurando, 13 nov. 1592; f. 258-288v: *Id.*, De legibus, 1595.
f. 289-369v: *Sebastián de Sousa*, De R. J., in VI.°, 1594
f. 370-395v: *Juan Ferreira*, De rescriptis, in Clem., 1586.
f. 398-405: *Antonio Homem*, De solutionibus, 1595; f. 408-415: *Id.*, De solutionibus.

Ms. 2087, de 232×210 mm., sin foliar.

Luis Correa, De restitutione spoliatorum; *Id.*, De officio et potestate iudicis delegati, 1578, terminado en 1593; *Id.*, De appellationibus, 1578.
Anon., Ad regulam beneficium de R. J.

Ms. 2088, de 290×210 mm., 81+335 fols.

f. 1-81v: *Anon.*, De clavibus.
f. 1-335v: *Luis Correa*, De iudiciis, 10 nov. 1593

Ms. 2089, de 302×210 mm., sin foliar.

Francisco Gomes, Ad regulam accessorium 42 de R. J., in VI.°; *Id.*, Ut lite non contestata ne procedatur ad testium receptionem, vel ad sententiam definitivam; *Id.*, De Romano Pontifice, 18 enero 1627; *Id.*, De donationibus; *Id.*, De aliquot Iuris antinomiis, 20 abr. 1621; *Id.*, De procuratoribus, 13 mar. 1620.

Ms. 2090, de 287×203 mm., sin foliar.

Francisco Dias, De pœnitentia, 1594; *Id.,* De legibus, 1595; *Id.,* De censibus, 5 oct. 1606, terminado el 26 enero 1608; *Id.,* De præsumtionibus, 1607; *Id.,* De pactis, 1 mar. 1583; *Id.,* De consuetudine; *Id.,* De censibus, in Extr., terminado el 17 enero 1598; *Id.,* De censibus, in Extr., terminado el 24 dic. 1567; *Id.,* De iureiurando; *Id.,* De appellationibus, 1601.

Ms. 2091, de 293×205 mm., sin foliar.

Francisco Gomes, De cambiis, 14 abr. 1573.

Sebastián de Sousa, De sacrilegiis; *Id.,* De sacrilegiis, terminado el 21 oct. 1593.

Manuel Soares, De restitutione spoliatorum, terminado por *Luis Correa* en 1586.

Luis Correa, De sententia et re iudicata.

Ms. 2092, de 230×203 mm., sin foliar.

Manuel Alvarez, De depositione, terminado el 10 mayo 1630.

Domingo Antunes, De rebus ecclesiasticis non alienandis, in VI.°.

Pantaleón Rodríguez Pacheco? Ad regulam in antiquis de R. J., in VI.°, terminado en 1626.

Anon., De solutionibus, 1595.

Antonio Homem, De in integrum restitutione, in VI.°.

Francisco Gomes, De electione, in IV.°, 1626, terminado en 1627; *Id.,* De Romano Pontifice, 1627; *Id.,* Ut lite non contestata non procedatur ad testium receptionem, vel ad sententiam definitivam, terminado el 2 mayo 1629; *Id.,* De appellationibus, 1620.

Anon., De privilegiis.

Ms. 2093, de 382×203 mm., sin foliar.

Domingo Antunes, De donationibus inter virum et uxorem.

Ms. 2094, de 304×215 mm., sin foliar.

Antonio Leitao Homem, De simonia, 1639, terminado el 5 marzo 1644; *Id.,* De probationibus, 1632; *Id.,* Ad regulam qui sentit onus, 55 de R. J., in VI.°, 1636.

Ms. 2095, de 303×207 mm., sin foliar.

Diego Mendes Godinho, De testamentis, 1631.

Sebastián da Guarda Fragoso, De renuntiatione, in Clem., 1633.

Francisco Roiz de Valladares, De renuntiatione, 1633.
Manuel de Almeida, De immunitate ecclesiarum, 1635.
Juan Velho Barreto, De fideiussoribus, 1635.
Gonzalo Leitao Homem, Ad regulam qui sentit onus de R. J., in IV.°, 19 oct. 1631.
Pantaleón Rodríguez Pàcheco, De iusta exactione tributi, 1633.
Juan Velho Barreto, De testibus, 1634.
Sebastián da Guarda Fragoso, De iudiciis, in IV.°, 1635.

Ms. 2096, de 302×210 mm., 804 págs.

p. 1-123: *Francisco Velasco*, de fideiussoribus, 6 oct. 1611.
p. 139-804: *Antonio Homem*, De privilegiis, 16 oct. 1612.

Ms. 2097, de 297×215 mm., 344 fols.

f. 1-208v: *Luis Ribeiro de Leiva*, De ordine cognitionum, 1623
f. 215-261v: *Pantaleón Rodríguez Pacheco*, De electione; f. 263-276v: De alienatione iudicii mutandi causa facta.
f. 277-344v: *Francisco Gomes*, De usuris.

Ms. 2098, de 302×205 mm., sin foliar.

Antonio Homem, De causa possessionis et proprietatis, terminado el 31 oct. 1618.

Ms. 2099, de 290×205 mm., sin foliar.

Cristóbal Ioao, De foro competenti, 1586, terminado el 18 mar. 1589.
Luis Correa, De probationibus, 31 oct. 1589.

Ms. 2100, de 307×215 mm., sin foliar.

Gonzalo Alves Godinho, De exceptionibus, 1628.
Manuel Alvares, Ad regulam ex eo de R. J., in IV.°, 1633.
Antonio Magalhaes, Ad regulam non est obligatus 58 de R. J., in VI.°, 1635.
Francisco Gomes, De electione, in VI.°, 20 oct. 1626, terminado el 15 enero 1627.
Francisco Roiz de Valladares, Ad regulam in generali concessione de R. J., in VI.°, 13 nov. 1626, terminado el 5 nov. 1627.
Francisco Gomes, Ad regulam accessorium 42 de R. J., in VI.°.
Gonzalo Alves Godinho, De his quæ vi metusve causa fiunt, in VI.°, 1634, terminado el 15 mayo 1634.

Antonio Leitao Homem, Ad regulam qui sentit onus 55 de R. J., in VI.°, 1633.

Diego Mendes Godinho, De præscriptionibus, in VI.°.

Diego de Brito, De clericis non residentibus, in VI.°, 1602.

Ms. 2101, de 291×209 mm., 269 fols.

f. 1-43v: *Juan Carvalho*, De repræsentatione, in Clem., 1629.

f. 45-150v: *Francisco Gomes*, De appellationibus, oct. 1629.

f. 152-203v: *Francisco Roiz de Valladares*, De restitutione, terminado el 20 mar. 1630; f. 204-215v: *Id.*, De irregularitate, 21 octubre 1631.

f. 218-269v: *Gonzalo Alves Godinho*, De his quæ vi metusve causa fiunt, in VI.°, 5 nov. 1632.

Ms. 2102, de 293×202 mm., 323 fols.

f. 1-158v: *Luis Correa*, De rescriptis, 17 febr. 1592; f. 161-321: *Id.*, De probationibus, 31 oct. 1589.

Ms. 2103, de 315×218 mm., sin foliar.

Anon., Tractatus de sacramento pœnitentiæ.

Ms. 2104, de 287×203 mm., 331 fols.

f. 127-193: *Domingo Antunes*, De restitutione spoliatorum, in VI.°, 1605, terminado el 14 mar. 1607.

f. 205-331: *Sebastián de Sousa*, De sententia et re iudicata, 1606.

Ms. 2105, de 295×227 mm., sin foliar.

Antonio Homem, De solutionibus, 1595; *Id.*, De præscriptionibus, in VI.°, terminado el 22 enero 1602; *Id.*, Ad regulam non debet 22 de R. J., in VI.°, 1597; *Id.*, Ad regulam nova 25 de R. J., in VI.°; *Id.*, Ad regulam quod omnes tangit de R. J., in VI.°; *Id.*, De commodato, terminado el 23 nov. 1595; *Id.*, De restitutione; *Id.*, Ad regulam ea quæ fiunt a iudice 26 de R. J., in VI.°; *Id.*, De causa possessionis et proprietatis, in Clem., 1597; *Id.*, De consanguinitate, in Clem., 1596; *Id.*, De in integrum restitutione, in VI.°, 1600, terminado el 25 mayo 1600; *Id.*, De pactis, 1595; *Id.*, De temporibus ordinationis, 1595; *Id.*, De præceptis ecclesiasticis

Ms. 2106, de 320×202 mm., 12 fols. sin numerar + 307 fols. numerados.

Luis Correa, De sequestratione possessionis et fructum, 1572.
f. 1-160: *Luis Correa*, De R. J., in VI.°; *Id.*, De usuris, 1579.

Ms. 2107, de 285×210 mm., 347 fols.

f. 1-347: *Sebastián da Guarda Fragoso*, De successionibus ab intestato, 1660.

Ms. 2108, de 286×202 mm., sin foliar.

Luis Ribeiro de Leiva, De supplenda negligentia prælatorum, 1611.
Domingo Antunes, De dolo et contumacia, in Clem., 1602.
Francisco Fernandes de Figueiredo, De consecratione.
Francisco de Velasco, De fideiussoribus; *Id.*, De in integrum restitutione.

Ms. 2109, de 275×197 mm., 263 fols.

f. 1-104v: *Cristóbal Ioaó*, De matrimonio, 1581.
f. 106-180: *Luis Correa*, De officio delegati; f. 182-263v: *Id.*, De præscriptionibus.

Ms. 2110, de 280×210 mm., 375 fols.

f. 1-143v: *Antonio Homem*, De concessione præbendæ.
f. 144-316: *Luis Ribeiro de Leiva*, De concessione præbendæ.
f. 317-375: *Miguel Soares Pereira*, De sententia et re iudicata, 26 mayo 1621.

Ms. 2111, de 297×200 mm., 110 fols.

f. 19-54v: *Manuel da Costa*, De dolo et contumacia, in Clem., 16 octubre 1671.

Ms. 2112, de 301×205 mm., 172 fols.

f. 1-7: *Luis Correa*, De iudiciis.
f. 11-26: *Fabricio de Aragao*, De his quæ vi metusve causa fiunt in VI.°.
f. 29-128: *Diego Mendes Godinho*, De præscriptionibus, in VI.°, 14 dic. 1622.
f. 135-149v: *Francisco Gomes*, De electione, in VI.°, 1626.
f. 153-172v: *Sebastián da Guarda Fragoso*, De iureiurando, enero 1625.

Ms. 2113, de 257×182 mm., sin foliar.

Luis Correa, De R. J., in VI.°.
Pedro Cabral, Ad regulam in obscuris 30 de R. J., in VI.°.
Sebastián de Sousa, De confessis.
Anon., De præcariis.
Anon., De donationibus inter virum et uxorem.
Fabricio de Aragao, De exceptionibus; in Clem., 1617.

Ms. 2114, de 280×207 mm., 318 fols.

f. 1-16: *Manue Soares*, De pœnitentia, 1573; f. 17-119: *Id.*, De usuris, 8 febr. 1579.
f. 120-232v: *Jaime de Moraes*, De restitutione spoliatorum 1576.
f. 233-281v: *Cristobal Ioao*, Tractatus de sacramento matrimonii, nov. 1581.
f. 283-301v: *Francisco Rebello*, De voto, 1579; f. 302-318; *Id.*, In c. sententia pastoris 11, 1581.

Ms. 2115, de 298×206 mm., sin foliar.

Sebastián da Guarda Fragoso, De successione ab intestato, 1665.
Juan de Azevedo, De probationibus.
Simón de Sousa, De in integrum restitutione, 1680.
Juan Soveral, De eo qui mittitur in possessionem causa rei servandæ, 1680.

Ms. 2116, de 300×205 mm., sin foliar.

Sebastián de Sousa, De testibus, 1603; *Id.*, De præbendis, 1590; *Id.*, De præbendis, in VI.°; *Id.*, De pœnitentia, 1593.
Francisco Dias, De pœnitentia, 1594.
Sebastián de Sousa, De fideiussoribus, 1589; *Id.*, De R. J.; *Id.*, De testibus, 23 enero 1606; *Id.*, De sacrilegio, 1592; *Id.*, De deposito.
Francisco Roiz de Valladares, Ad regulam in generali 81 de R. J., in VI., 1626.

Ms. 2117, de 300×205 mm., sin foliar.

Juan Carvalho, De dolo et contumacia, 29 oct. 1626; *Id.*, De iure patronatus, in Clem., 30 octubre 1630; *Id.*, De solutionibus, 17 marzo 1625.
Manuel da Cunha, De pœnis, 1620.
Gonzalo Mendes de Vasconcellos, De R. J., in VI.°, 1584; *Id.*, Ad regulam in obscuris de R. J., in VI.°, enero 1585.

Diego de Covarrubias. Tractatus de delictis et eorum pœnis, terminado el 29 abril 1578.

Luis de Castro, De foro competenti; *Id.,* De consuetudine, ene. 1569.

Luis Vicente de Casceres, De pignoribus, 1636, terminado el 11 octubre 1637.

Francisco de Costa Peixoto, De decimis, 20 oct. 1637.

Ms. 2118, de 282×205 mm., sin foliar.

Cristóbal Ioao, De testamentis, últ. día de febr. 1589.

Sebastián de Sousa, De R. J., 17 oct. 1594.

Cristóbal Ioao, De matrimonio, 1582.

Diego de Brito, De usuris, 1597.

Ms. 2119, de 290×205 mm., sin foliar.

Domingo Antunes, De emptione et venditione.

Juan Carvalho, De emptione et venditione, 1623.

Domingo Antunes, De rebus ecclesisticis non alienandis, in VI.°; *Id.,* De restitutione spoliatorum, in VI.°, 5 oct. 1606, terminado el 15 mar. 1607; *Id.,* Ad regulam accessorium 42 de R. J., in VI.°, 1605, terminado el 12 febr. 1607.

Ms. 2119, de 302×202 mm., 398 fols. numerados + 10 sin numerar.

f. 1-87: *Diego Mendes Godinho,* De testamentis, terminado el 5 nov. 1643.

f. 88-151: *Sebastián da Guarda Fragoso,* De sententia et re iudicata, in Clem., 5 nov. -640?

f. 153-184: *Ambrosio Trigueiros,* De appellationibus.

f. 187-204: *Luis Vicente de Casceres,* De fide instrumentorum, 1641?

f. 225-239v: *Manuel de Almeida,* Ad regulam contra ius 64 de R. J., in VI.°, 1640.

f. 244-281: *Gonzalo Alves Godinho,* De fideiussoribus, 15 oct. 1641.

f. 286-315v: *Manuel de Almeida,* De accusationibus etc., in VI.°, 15 febr. 1642.

f. 316-374: *Antonio Leitao,* De simonia.

f. 377-384: *Luis Vicente de Casceres,* Ut lite pendente nihil innovetur, 1643; Id., C. 2.ª q. 4.ª.

Anon., Ad c. novit 43.

Anon., De feudis.

Ms. 2120, de 298×205 mm., 300 fols.

f. 1-14: *Luis de Castro*, De iudiciis.
f. 83-91v: *Martin S. de Azpilcueta*, De præbendis, 1554.
f. 93-111: *Juan Perucho de Mogrovejo*, De appellationibus: *Id.*, De officio et potestate iudicis delegati; *Id.*, De præbendis, 1555; *Id.*, De testamentis, 1550.
f. 237-246v: *Antonio Carvajal*, De sponsalibus, 1554.
f. 247-254: *Anon.*, De appellationibus, in VI.°.
f. 255-276: *Gaspar Gonsalves*, De rescriptis, in VI.°, 1553.
f. 277-278: *Anon.*, De hæreticis, in VI.°.
f. 279-300: *Anon.*, De sententia excommunicationis, in VI.°.

Ms. 2122, de 300×210 mm., sin foliar.

Manuel de Almeida, De immunitate ecclesiarum, 1635.
Francisco Roiz de Valladares, De renuntiatione proprii iuris, 1635.
Pantaleón Rodriguez Pacheco, De iniusta exactione tributi, 1633.
Francisco da Costa Peixoto, De decimis, 1637.
Antonio Homem, De restitutione, 1636.
Antonio Leitao Homem, De eleemosyna, 1637.
Francisco Gomes, De clavium potestate, 1627.
Francisco Roiz de Valladares, De irregularitate, 1631, terminado el 26 febr. 1633.
Gonzalo Alves Godinho, De pœnis.

Ms. 2123, de 288×205 mm., sin foliar.

Francisco Gomes, De appellationibus.
Luis Correa, De præscriptionibus.

Ms. 2124, de 293×205 mm., sin foliar.

Luis de Araujo, De infantibus et languidis, 22 oct. 1712.
Luis Guedes Carneiro, De iudiciis.
Antonio Texeira Alves, De iis quæ vi metusve causa fiunt.
Luis Ribeiro de Leiva, De fideiussoribus.

Ms. 2129, de 209×158 mm., 808 fols.

f. 1-57v: *Antonio Leitao*, De pactis; f. 65-116v: *Id.*, De restitutione spoliatorum.
f. 119-243: *Gonzalo Alves Godinho*, De fideiussoribus.

f. 245-254v: *Manuel Almeida,* Ad regulam 2 de R. J., in VI.°; f. 255-301v; *Id.,* De constitutionibus.

f. 322-380: *Sebastián da Guarda Fragoso,* De sententia et re iudicata in Clem.; f. 393-552v: *Id.,* De rerum permutatione, in Clem., 23 oct. 1647.

f. 439-491: *Pedro Ribeiro do Lago,* De sequestratione possessionis et fructuum, in Clem.

f. 493-552v: *Juan Leite de Aguilar,* De conditionibus appositis.

f. 597-643v: *Martín López de Montiveros,* De sacramento ordinis, 1639; f. 644-658: *Id.,* De obligatione legis humanæ.

f. 659-691: *Francisco Sánchez de Randolí,* De præbendis et dignitatibus; f. 693-725: *Id.,* De officio et potestate iudicis delegati.

Ms. 2130, de 205×147 mm., 834 págs. numeradas + 16 sin numerar.

p. 1-827: *Anon.,* Anotaciones al Lib. V de las Decretales. Contiene además las facultades del Cardenal Alberto, Legado a latere.

Ms. 2131, de 210×154 mm., sin foliar.

Luis Correa, De rescriptis.

Barrios, De præbendis et dignitatibus, in Clem.; *Id.,* De præbendis, 3 agos. 1619.

Ayora, De simonia, 1617.

Bracamonte (y luego *Bracamonte-Avila*), De officio et potestate iudicis delegati.

Juan de Pareja, De probationibus, 1619; *Id.,* De probationibus, Salmanticæ, 1620 (impreso); *Id.,* De iureiurando; *Id.,* De ordine cognitionum; *Id.,* De causa possessionis et proprietatis.

Fernando de Aviles, Solutæ interpretationes ad difficiliora iuris pontificii loca; *Id.,* De iureiurando.

Ms. 2132, de 217×157 mm., 629 fols.

f. 35-50: *Moya,* Practica civilis et criminalis.

f. 51-86v: *Diego de Sahagún,* In regula actus legitimi de R. J., in VI.°, 1588; f. 87-94v: *Id.,* De fideiussoribus; f. 95-100v: *Id.,* De accusationibus; f. 103-112v: *Id.,* De pœnis.

f. 113-115: *Roque de Bergas,* De emptione et venditione.

f. 122-131v: *Anon.,* Ad textum in c. 1 in Trident. ses. 25.

f. 133-147: *Anon.,* De immunitate ecclesiarum.

f. 151-156: *Afonso Gallegos,* Ad c. ne sede vacante, 1591; f. 157-159v: *Id.,* De conversatione coniugatorum, 1591; f. 161-165: *Id.,* De incapacitate illegitimorum.
f. 167-172v: *Juan Ramírez,* De rerum permutatione.
f. 173-188v: *Anon.,* Ad interpretationem Trident. ses. 25 de regularibus.
f. 189-201: *Pedro de Mondragón.* De pignoribus. 1590.
f. 203-234v: *Juan Ramírez* (y *Gallegos*), De præscriptionibus.
f. 235-266: *Martín Busto,* De irregularitate; f. 267-281: *Id.,* De Conciliis, 1589; f. 281-297: *Id.,* Dist. 16, 1590.

Ms. 2134, de 209×150 mm., 265 fols.

f. 1-65v: *Juan de Monleón,* De exceptionibus.
f. 66-94v: *Nuño da Costa,* De testamentis et ultimis voluntatibus, 1612.
f. 95-105v: *Cristóbal Moscoso,* De voto, 1613.
f. 106-116v: *Pedro Fernández Mansilha,* In c. si quis suadente diabolo, 1613.
f. 117-134v: *Cristóbal Moscoso,* De consanguinitate et affinitate, in Clem., 1612

Ms. 2135, de 207×152 mm., sin foliar.

Andrés Bernardes Ayres, Ad regulam contractus 81.
Sebastián da Guarda Fragoso, De successionibus ab intestato.
Manuel da Costa, De testamentis; *Id.,* De dolo et contumacia in Clem.

Ms. 2136, de 202×148 mm., 350 fols.

f. 1-350: *Jaime de Moraes,* De rescriptis.

Ms. 2137, de 187×145 mm., sin foliar

Manuel Guedes, De impedimentis matrimonii: *Id.,* De propio parocho ad matrimonium, 17 abr. 1666; *Id.,* De dispensationibus impedimentorum, 1 mayo 1667.

Ms. 2191, de 290×210 mm., sin foliar

Domingo Antunes, De restitutione spoliatorum, 9 dic. 1605; *Id.,* De iuramento, 29 enero 1608.
Antonio Homem, De præceptis ecclesiasticis, 1606.

Diego de Brito, De consecratione, 1607.
Fabricio de Aragao, De iniuriis, in VI.°, 1608.

Ms. 2192, de 290×210 mm., 496 fols.

f. 1-139: *Luis Correa,* De restitutione spoliatorum, 12 nov. 1585, terminado en 1587.
f. 141-165: *Francisco Dias,* De iure patronatus, 1589; f. 218-256: *Id.,* De accusationibus, 6 nov. 1589; f. 257-268: *Id.,* De rerum permutatione, in VI.°, mayo 1590.
f. 269-299: *Sebastián de Sousa,* De depositis, 1588.
f. 301-323: *Juan Ferreira,* De rescriptis in Clem., 3 enero 1586; f. 325-340v: *Id.,* De mutuis petitionibus, 21 mar. 1586; f. 341-447: *Id.,* De censuris.
f. 348-462: *Francisco Gomes,* De electione, in VI.°; f. 464-495v: *Id.,* Ad regulam accessorium de R. J., in VI.°.

Ms. 2193, de 274×196 mm., 665 fols.

f. 1-114v: *Francisco Dias,* De iureiurando, 1592; f. 116-207v: *Id.,* De succesionibus ab intestato, 17 oct. 1590.
f. 208-459: *Sebastián de Sousa,* De præbendis, in VI.°, 1590, terminado en 1592.
f. 460-540: *Francisco Dias,* De accusationibus, in VI.°, terminado en mayo 1590; f. 541-665: *Id.,* De consuetudine, 1592, terminado el 24 nov.

Ms. 2194, de 292×201 mm., 324 fols.

f. 1-324: *Sebastián da Guarda Fragoso,* De pignoribus et aliis cautionibus, 1661.

Ms. 2195, de 280×200 mm., sin foliar

Luis Correa, De accusationibus, 1596; *Id.,* De accusationibus, 2 dic. 1596.
Francisco Dias, De censibus, 27 oct. 1607.
Luis de Castro, De rebus ecclesiasticis non alienandis.

Ms. 2196, de 278×202 mm., 422 fols.

f. 1-329: *Francisco Dias,* De testamentis, 10 nov. 1603.
f. 330-355v: *Sebastián de Sousa,* De decimis, 1602.

f. 356-405: *Domingo Antunes*, De maioritate et obedientia, in VI.°, dic. 1603.
f. 406-422: *Francisco Dias*, De confirmatione utili vel inutili, 1603.

Ms. 2197, de 294×201 mm., sin foliar

Anon., De officio et potestate iudicis delegati, in Clem.

Ms. 2198, de 344×220 mm., sin foliar

Juan Ferreira, De restitutione in integrum, in Clem., 1585.

Ms. 2199, de 303×211 mm., 171 fols.

Anon., Qui filii sint legitimi.

Ms. 2200, de 295×205 mm., 703 fols.

f. 1-189: *Luis Correa*, De rescriptis, 1 mar. 1592.
f. 197-343: *Jaime de Moraes*, De restitutione spoliatorum, 1576.
f. 351-403: *Francisco Dias*, De rescriptis?, 1596.
f. 419-462: *Cristóbal Ioao*, De supplenda negligentia prælatorum, 27 oct. 1579.
f. 469-694: *Sebastián de Sousa*, De R. J., 1594.

Ms. 2201, de 300×195 mm., sin foliar

Diego Mendes Godinho, De testamentis et ultimis voluntatibus, 1631.
Francisco Roiz Valladares, De irregularitate.
Pantaleón Rodriguez Pacheco, De mutuis petitionibus.
Gonzalo Alves Godinho, De exceptionibus, in VI.°; *Id.*, Ad regulam 58 de R. J., in VI.°; *Id.*, De confirmatione utili vel inutili; *Id.*, Ad regulam 64 de R. J., in VI.°; *Id.*, De his quæ vi metusve causa fiunt, in VI.°.
Antonio Leitao Homem, De probationibus.
Pedro Ribeiro do Lago, De commodato.
Sebastián da Guarda Fragoso, De renuntiatione, in Clem.
Antonio Velho, De testibus, in Clem.
Miguel Estacio, De procuratoribus, in Clem.
Francisco Gomes, De appellationibus, in VI.°.
Francisco Roiz de Valladares, De renuntiatione proprii iuris.
Antonio de Magalhaes, Ad regulam non est obligatum de R. J., in VI.°.

Ms. 2202, de 303×205 mm., 214 fols.

f. 18-101v: *Anon.*, De probationibus.
f. 110-146: *Anon.*, De testamentis, in VI.°.
f. 153-168: *Anon.*, De solutionibus.
f. 193-207: *Luis Guedes Carneiro*, De emptione et venditione.

Ms. 2203, de 316×217 mm., 366 fols.

f. 1-44: *Fabricio de Aragao*, Dei iniuriis et damno illato, in VI.°, 1608.
f. 224-260: *Pedro Cabral*, Ad regulam in obscuris de R. J., in VI.°.
f. 261-366: *Francisco Dias*, De præsumptionibus, nov. 1607.

Ms. 2204, de 291×207 mm., sin foliar

Manuel de Almeida, De accusationibus, in VI.°; *Id.*, Ad regulam estote de R. J. in VI.°; *Id.*, Ad regulam quæ cum 64 de R. J., in VI.°; *Id.*, De constitutionibus; *Id.*, De constitutionibus, in VI.°.

II

Biblioteca Municipal de Porto

Ms. 152, de 300×210 mm., sin foliar

Jaime de Moraes, De usuris, 1572; *Id.*, De constitutionibus, 1572.
Juan Perucho de Mogrovejo, Tractatus de indulgentiis.
Luis de Castro, De consuetudine; *Id.*, Ad c. quodcumque 24 q. 1.ª.
Mourao, De sententia excommunicationis, in Clem.
Alvaro Andrade, De iniuriis, 1575.
Manuel Soares, Tractatus de censuris, 1571; *Id.*, De pœnitentiis et remissionibus, 1573; *Id.*, De legibus, 1574
Anon., De consecratione D. 1.ª.
Anon., De iure patronatus.
Anon., De simonia.

Ms. 181, de 280×205 mm., 377 fols.

f. 1-47v: *Miguel Soares*, De locato et conducto, 28 oct. 1614, terminado el 1 dic. 1626.

f. 50-129v: *Francisco Velasco,* De in integrum restitutione, 9 octubre 1613.
f. 132-156: *Marcos Texeira,* De consanguinitate et affinitate, 1610.
f. 160-180v: *Luis Correa,* De sententia et re iudicata, 1583.
f. 182-285v: *Sebastián de Sousa,* De sententia et re iudicata.
f. 286-292v: *Marcos Texeira,* De sententia et re iudicata.
f. 294-304: *Luis Correa,* Ad c. quoad consultationem.

Ms. 223, de 290×210 mm., 296 fols.

f. 1-54v: *Cristóbal Ioao,* De foro competenti, 1 dic 1586.
f. 55-80: *Juan Ferreira,* De in integrum restitutione; f. 81-120v: *Id.,* De procuratoribus, 1583; f. 121-148v: *Id.,* De mutuis petitionibus, mar. 1586; f. 150-204v: *Id.,* De rescripis, 1 enero 1586.
f. 207-224v: *Gonzalo Mendes Cabello,* De hæreticis, 1586.
f. 227-243: *Luis Ribeiro de Leiva,* De testibus.
f. 264-296: *Francisco Dias,* De legibus, 16 oct. 1595.

Ms. 230, de 293×205 mm., 392 fols.

f. 1-207: *Antonio Homem,* Qui filii sint legitimi, enero 1608.
f. 218-392: *Francisco Dias,* De foro competenti, 25 dic. 1610.

Ms. 231, de 291×205 mm., sin foliar

Francisco de Velasco, De officio et potestate iudicis delegati, in VI.°, 12 oct. 1625.
Anon., De iure patronatus, in VI.°.
Luis Ribeiro de Leiva, Ad varia iura Decreti, 1615.
Fabricio de Aragao, De baptismo, 14 oct. 1609, terminado el 3 nov. 1611.

Ms. 234, de 300×204 mm., sin foliar

Domingo Antunes, De donationibus inter virum et uxorem, 26 oct. 1614.
Francisco de Velasco, De in integrum restitutione, 1613, terminado el 10 nov. 1615.
Fabricio de Aragao, Ad regulam locupletavi 48 de R. J., in VI.°, 13 oct. 1613; *Id.,* De præsumptionibus.

Ms. 239, de 300×205 mm., sin foliar

Luis Ribeiro de Leiva, De supplenda negligentia prælatorum, terminado el 11 abril 1615.

Fabricio de Aragao, De sequestratione possessionis et fructum, in Clem., terminado en nov. 1617.

Ms. 241, de 300×210 mm., 421 págs. numeradas + 76 sin numerar

p. 1-421: *Luis Ribeiro de Leiva*, De ordine cognitionum, 1623; *Id.*, De his quæ vi metusve causa fiunt.

Ms. 242, de 886×212 mm., 400 fols.

1. 1-115v: *Luis Correa*, De probationibus, 1590; f. 116-169: *Id.*, In c. 3 de probationibus; f. 172-379: *Id.*, De officio et potestate iudicis delegati.

Ms. 264, de 300×210 mm., 118 págs.

p. 1-114: *Domingo Antunes*, De clericis non residentibus, in VI.°, 1604; p. 115-116: De donationibus.

Ms. 331, de 293×222 mm., sin foliar

Luis Correa, De usuris, 1579.
Cristóbal Ioao, Tractatus de sacramento matrimonii, nov. 1581.
Manuel Soares, De iureiurando, 1579.
Cristóbal Ioao, Tractatus de simonia, 13 oct. 1584.
Juan Ferreira, De sententia excommunicationis, 1582.
Manuel Soares, De officio ordinarii, 18 nov. 1581.
Cristóbal Ioao, De R. J., in VI.°, 1581.
Gonzalo Mendes Cabello, De R. J., in VI.°, 1583.
Francisco Rabello, De R. J., in VI.°.

Ms. 333, de 278×200 mm., sin foliar

Francisco Dias, De accusationibus etc., nov. 1589; *Id.*, De permutationibus, 11 mar. 1590.
Manuel Soares, De officio ordinari, 1581.
Sebastián de Sousa, De immunitate ecclesiarum, 1592.
Francisco Dias, De consuetudine.

Ms. 334, de 285×200 mm., sin foliar

Antonio Homem, Qui filii sint legitimi, 1 oc. 1608; terminado a fines de mayo 1612.
Anon., De immunitate ecclesiarum.

Francisco Dias, De foro competenti, 27 oct. 1610.
Francisco de Velasco, De fideiussoribus, 1611.

Ms. 335, de 275×198 mm., sin foliar

Diego de Brito, De voto, 1592.
Gouvea, De censuris.
Francisco Dias, De successionibus ab intestato, oct. 1591.
Fabricio de Aragao, De his quæ vi metusve causa fiunt, in VI.°, 1620, terminado el 7 nov. 1620.
Sebastián de Sousa, De præbendis.
Cristóbal Ioao, De supplenda negligentia prælatorum, in VI.°, 28 oct. 1579, terminado el 6 jnn. 1580.

Ms. 335A, de 300×223 mm., 476 fols.

f. 1-45: *J. de Frechilla,* De ordine cognitionum, 1602; f. 45-88v: *Id.,* De causa possessionis et proprietatis.
f. 90-151v: *Roque de Bergas,* De probationibus.
f. 152-178: *Juan de León,* De restitutione spoliatorum, 1603.
f. 179-217: *Roque de Bergas,* De iureiurando; f. 218-280v: *Id.,* De exceptionibus; f. 284-321: *Id.,* De præscriptionibus, 1605.
f. 322-335v *Bartolomé Cornejo,* De immunitate ecclesiarum.
f. 336-341v: *Roque de Bergas,* De confessis; f. 342-369v: *Id.,* (continuado por *Molcón*) In c. omnes decimæ, 16 q. 7.
f. 396v-400v: *Anon.,* De procuratoribus.
f. 402-416: *Anon.,* Ut lite pendente nihil innovetur.
f. 418-455: *Pedro Ruiz Barrio,* De voto.
f. 456-469v: *Roque de Bergas,* De foro competenti, 1602.
f. 470-476v: *Martín Busto,* De immissione in possessionem causa rei servandæ.

Ms. 335B, de 278×220 mm., 713 págs.

p. 1-337: *Luis Correa,* De usuris, 1579.
p. 347-713: *Cristóbal Ioao,* De testamentis, 1589.

Ms. 335C, de 273×195 mm., sin foliar

Gonzalo *Alves Godinho,* De confessis, 1619; *Id.,* De sepulturis.
Diego de Brito, Ad c. si fœneraveris; *Id.,* De restitutione, 1605.

Ms. 335D, de 283×193 mm., sin foliar

Anon., Ad c. ad aures.
Domingo Antunes, De donationibus inter virum et uxorem.

Manuel da Cunha, De pœnis.
Sebastián de Sousa, De iis quæ vi metusve causa fiunt, in VI.°.
Juan Ferreira, De tregua et pace, terminado en enero 1582.
Francisco Fernández de Figueiredo, De fundis, terminado en 1606.
Francisco Dias, De censibus, 1606.

Ms. 336, de 290×209 mm., sin foliar

Manuel Soares, De officio iudicis ordinarii, 5 nov. 1581, terminado el 28 mayo 1584; *Id.,* De iureiurando, 13 febr. 1579.
Cristóbal Ioao, Tractatus de sacramento matrimonii, 22 nov. 1581; *Id.,* Tractatus de simonia, 10 oct. 1584.

Ms. 337, de 283×206 mm., sin foliar

Antonio Homem, De clavium potestate, 1598; *Id.,* De in integrum restitutione, in VI.°, 1600.

Ms. 835, de 280×202 mm., 556 fols.

f. 1-154v: *Francisco Dias,* De præsumptionibus, 1607; f. 155-261: *Id.,* De censibus, 1606; f. 261-338: *Id.,* De arbitris, 1609.
f. 346-412v: *Cristóbal Ioao,* De testamentis, 28 febr. 1589.
f. 412-519: *Francisco Dias,* De testamentis.
f. 525-547v: *Fabricio de Aragao,* De successionibus, 1606.

Ms. 852, de 280×210 mm., 465 fols.

f. 1-91: *Luis Correa,* De fide instrumentorum, 1595; f. 93-252: *Id.,* De iudiciis.
f. 253-290v: *Cristóbal Ioao,* De confessis, 11 enero 1594.
f. 291-314: *Antonio Homem,* De commodato, 1595; f. 315-333: *Id.,* De solutionibus, 24 nov. 1595.
f. 335-465v: *Cristóbal Ioao,* De testamentis, 1 mar. 1589.

Ms. 853, de 287×200 mm., sin foliar.

Luis Correa, De præscriptionibus, nov. 1581; Id., De sententia et re iudicata, 1583.
Jaime de Moraes, De causa possessioonis et proprietatis, 1579.
Cristóbal Ioao, De supplenda negligentia prælatorum, in VI.°, oct. 1579.
Juan Ferreira, De rebus ecclesiasticis alienandis vel non, in Clem., 1584; *Id.,* De in integrum restitutione, in Clem., 1585.
Manuel Soares, De causa possessionis et proprietatis, 1584.

Ms. 879, de 280×200 mm., 519 fols.

f. 270-285v: *Cristóbal Ioao,* De solutionibus, 1576.
f. 287-284: *Luis de Castro,* De foro competenti; f. 294-300: *Id.,* De pœnis, 1575; f. 300-310v: *Id.,* De rebus ecclesiasticis non alienandis; f. 311-324: *Id.,* De lite pendente, 1576; f. 324-352v: *Id.,* De fide instrumentorum.
f. 354-375v: *Luis Correa,* De ordine cognitionum, 1571; f. 375v-386: *Id.,* De sequestratione possessionis et fructuum, 1571; f. 389-425v: *Id.,* De rescriptis, in VI.°, 1576; f. 431-456v: *Id.,* De iudiciis, in VI.°, 1576; f. 456v-461v: *Id.,* De foro competenti; f. 463-519: *Id.,* De appellationibus, in VI.°, 1578.

Ms. 880, de 382×202 mm., 339 fols.

f. 1-56v: *Francisco Dias,* De emptione et venditione, 1596.
f. 59-123v: *Luis Correa,* De usuris, 1575?
f. 126-209: *Domingo Antunes,* De donationibus inter virum et uxorem, 28 oct. 1614.
f. 234-289: *Francisco Dias,* De prœnitentia; f. 298-328: *Id.,* De ordine cognitionum, 10 enero 1598.

Ms. 881, de 180×201 mm., 335 fols.

f. 1-204v: *Luis Ribeiro de Leiva,* De supplenda negligentia prælatorum, in VI.°, 1611, terminado el 15 mayo 1601?
f. 206-334: *Domingo Antunes,* De voto, c. 17 q. 1.ª, 5 oct. 1611, terminado el 31 oct. 1614.

Ms. 1202A, de 200×150 mm., 685 fols. numerados + 132 sin numerar

f. 1-51: *Andrés Bernardes Ayres,* De ecclesiasticis censuris in communi.
f. 71-535: *Anon.,* De excommunicatione.
f. 535-634v: *P. Gaspar Gómez, S. I.,* De censura excommunicationis, terminado el 30 mar. 1601.
f. 635-648v: *Anon.,* De suspensione, terminado en mayo 1601.
f. 648v-685: *P. Gaspar Gómez, S. I.,* De irregularitate, terminado el 31 julio 1601.
f. 691-779: *Anon.,* De irregularitate.
f. 781-817v: *Anon.,* Brevis explicatio reservatorum huius Regni, Coonimbricæ et aliis.

Ms. 1202B, de 228×168 mm., 417 fols.

f. 1-25: *Martín S. de Azpilcueta,* 1.ª D. de consecratione, 3 noviembre 1582; f. 38v-57v: *Id.,* 2.ª D. de consecratione, 30 abr. 1583; f. 74-81: *Id.,* 3.ª D. de consecratione, 13 jul. 1583.

f. 81-136v: *Martín Busto,* 4.ª D. de consecratione, 1583.

f. 137-139: *Juan Ramírez,* 4.ª D. de consecratione.

f. 139-151v: *Martín Busto,* 4.ª D. de consecratione, 1584; f. 156-213v: *Id.,* Ad c. 1 ses. 24 Concilii Trid., 1582.

f. 214-219v: *Pedro de Mondragón,* Ad arborem consanguinitatis et affinitatis, 1584.

f. 228-244v: *Martín Busto,* In c. multi sacerdotes, D. 40.ª, 28 marzo 1583.

f. 245-257: *Miguel de Acosta,* Ad c. omnia sacramenta 1.ª q. 1.ª, 1583.

f. 257-277: *Enriquez,* De sacrosancto Missæ sacrificio.

f. 286-326: *Diego de Espino,* De sententia excommunicationis, in VI.°, 1583.

f. 326-326: *Gutierre Díaz de Sandoval,* In c. venerabilibus.

f. 328-391: *Martín Busto,* De sententia excommunicationis.

Ms. 1202C, de 206×146 mm., sin foliar

Diego Sahagún, De rescriptis.

Juan Ramírez, De iureiurando; Id., In c. contingat de iureiurando, extraordinarie repetitus et explicatus.

Diego de Sahagún, De præbendis et dignitatibus, in VI.°, 1586, terminado en 1587.

Diego de Espino, De præbendis et dignitatibus, in VI.°, 1588.

Rafael Rodríguez de Carvajal, De sponsalibus et matrimonio, terminado por *Busto; Id.,* Repetitio totius sacrosant. Conc. Trident., 1586.

Anon., De iudiciis.

Martín Busto, D. 21, 23, 25 y 50; *Id.,* De pœnitentia; *Id.,* D. 2.ª de consecratione, 1588; *Id.,* C. 14 p. 6; *Id.,* De baptismo; *Id.,* De iure patronatus.

Diego de Espino, De animarum periculis, 1586; De rescriptis, in IV.°.

Ms. 1202D, de 215×150 mm., 591 fols.

f. 1-16v: *Martín S. de Azpilcueta,* D. 1.ª.

f. 17-32v: *Diego de Vera,* D. 8.ª; f. 33-63v: *Id.,* D. 14; f. 65-113v:

Id., D. 21-25 inclusive; f. 113v-124: *Id.*, D. 50, terminada el 16 julio 1573.

f. 126-138: *Antonio Guerrero*, 2 q. 1.

f. 142-212: *Diego de Vera*, D. 1-7 inclusive; f. 212-214: *Id.*, D. 1.ª de consecratione.

f. 214-242v: *Martín S. de Azpilcueta*, In c. Himnis (terminado por *Vera* en 1570).

f. 254-280: *Diego de Vera*, D. 2-4 inclusive de consecratione, 23 jun. 1570.

f. 282-337v: *Martín S. de Azpilcueta*, Examen ordinandorum; f. 338-369v: *Id.*, De modo celebrandi matrimonium.

f. 370-383: *Diego de Espino*, De sacramentis in genere, terminado en 1570; f. 384-417: *Id.*, De iurisdictione.

f. 427-429: *Miguel de Acosta*, De iudiciis.

f. 44-462: *Antonio Guerrero* De sententia excommunicationis.

f. 464-470: *Juan Ocón*, De interdictis.

f. 490-493v: *Frechilla*, De foro competenti, 1571.

f. 540-542: *Juan Gómez*, De constitutionibus; f. 544-545: *Id.*, De ignorantia crassa et supina; f. 545-575: *Id.*, De rescriptis; f. 575-588v: *Id.*, De consuetudine, in VI.°.

f. 589-591v: *Anon.*, De postulatione prælatorum.

Ms. 1202E, de 196×145 mm., 471 fols.

f. 1-51: *Pedro Ruiz Barrios*, De rescriptis.

f. 53-113v: *Francisco Pacheco*, De officio et potestate iudicis delegati, in VI.°, 1611.

f. 117-146: *Diego de Espino*, De iureiurando.

f. 147-229: *Juan de Moleón*, De exceptionibus, 1612.

f. 232-249v: *Miguel de Acosta*, De sponsalibus et matrimonio, 1611.

f. 390-397v: *Francisco Pacheco*, De cappellaniis, 1611.

III

Indice de Autores

Acosta, Miguel de.—*BMP Ms.* 1202A, 1202E.
Almeida, Manuel.—*BUC Ms.* 2095, 2120, 2122, 2129, 2203.
Alvarez, Manuel.—*BUC Ms.* 2092, 2100.
Alvarez Mourao, Diego.—*BMP Ms.* 152.

Alves Godinho, Gonzalo.—*BUC Ms.* 2050, 2062, 2064, 2068, 2074, 2077, 2095, 2100, 2101, 2120, 2122, 2129, 2201.—*BMP Ms.* 335C.
Amaral, Vicente de.—*BUC Ms.* 2080.
Andrade, Alvaro de.—*BUC Ms.* 2053.—*BMP Ms.* 152.
Antunes, Domingo.—*BUC Ms.* 2050, 2059, 2060, 2080, 2092, 2093, 2104, 2108, 2119, 2191, 2196.—*BMP Ms.* 234, 264, 335D, 880, 881.
Aragao, Fabricio de.—*BUC Ms.* 2055, 2080, 2112, 2113, 2191, 2203.—*BMP Ms.* 231, 234, 239, 335, 835.
Araujo, Luis de.—*BUC Ms.* 2070, 2124.
Avilés, Fernando de.—*BUC Ms.* 2131.
Ayora, Gregorio de.—*BUC Ms.* 2131.
Azevedo, Juan de.—*BUC Ms.* 2085, 2115.
Azpilcueta, Martín Salvador.—*BUC Ms.* 2121.—*BMP Ms.* 1202A, 1202D.
Bandeira, Ignacio.—*BUC Ms.* 2063.
Barreto, Felipe.—*BUC Ms.* 2071.
Bergas, Roque de.—*BUC Ms.* 2132.—*BMP Ms.* 335A.
Bernardes Ayres, Andrés.—*BUC Ms.* 2078, 2135.—*BMP Ms.* 1202.
Borgues, Manuel.—*BUC Ms.* 2071, 2078.
Brandao, Duarte.—*BUC Ms.* 2048, 2071.
Brito, Diego de.—*BUC Ms.* 2057, 2059, 2072, 2080, 2118, 2191.—*BMP Ms.* 335, 335C.
Busto, Martín.—*BUC Ms.* 2071, 2132.—BMP Ms. 335A, 1202A, 1203C.
Cabral de Gouvea, Pedro.—*BUC Ms.* 2066, 2113, 2203.
Carvajal, Antonio.—*BUC Ms.* 2121.
Carvalho, Juan.—*BUC Ms.* 2048, 2101, 2117, 2119.
Casceres, Luis Vicente de.—*BUC Ms.* 2117, 2120.
Castro, Luis de.—*BUC Ms.* 2117, 2121, 2195.—*BMP Ms.* 152, 879.
Cornejo de Pedrosa, Bartolomé.—*BMP Ms.* 335A.
Correa, Luis.—*BUC Ms.* 2047, 2048, 2049, 2051, 2054, 2060, 2061, 2067, 2070, 2074, 2086, 2087, 2088, 2099, 2101, 2106, 2109, 2112, 2113, 2123, 2131, 2192, 2195, 200.—*BMP Ms.* 181, 242, 331, 335B, 825, 833, 879, 880.
Costa, Manuel de.—*BUC Ms.* 2111, 2135.
Costa, Nuño da.—*BUC Ms.* 2134.—*BMP Ms.* 335D.
Costa Peixoto, Francisco da.—*BUC Ms.* 2063, 2117, 2122.
Covarrubias, Diego de.—*BUC Ms.* 2117.
Cunha, Antonio da.—*BUC Ms.* 2078, 2079, 2117.—*BMP Ms.* 335D.
D. H.—*BUC Ms.* 2060.
Dias, Francisco.—*BUC Ms.* 2053, 2055, 2060, 2065, 2069, 2080, 2083,

2086, 2090, 2116, 2192, 2193, 2195, 2196, 2200, 2203.—*BMP Ms.* 223, 230, 33, 334, 335, 335D, 835, 880.
Díaz de Sandoval, Gutierre.—*BMP Ms.* 1202A.
Enríquez, Enrique.—*BMP Ms.* 1202A.
Espino de Cáceres, Diego.—*BMP Ms.* 1202A, 1202C, 1202D, 1202E.
Estacio, Miguel.—*BUC Ms.* 2066, 2201.
Fernández de Figueiredo, Francisco.—*BUC Ms.* 2059, 2066, 2108. *BMP Ms.* 335D.
Fernández Mansilha, Pedro.—*BUC Ms.* 2134.
Ferreira, Juan.—*BUC Ms.* 2073, 2086, 2192.—*BMP Ms.* 223, 331, 335D, 853.
Gallegos, Alonso.—*BUC Ms.* 2132.
Gomes, Arias.—*BUC Ms.* 2047.
Gomes, Francisco.—*BUC Ms.* 2050, 2051, 2070, 2077, 2089, 2091, 2092, 2100, 2101, 2112, 2122, 2123, 2192, 2201.
Gómez, Gaspar.—*BUP Ms.* 1202.
Gómez, Juan.—*BMP Ms.* 1202D.
Gonsalves, Gaspar.—*BUC Ms.* 2121.
Gouvea, Antonio.—*BMP Ms.* 335.
Guarda Fragoso, Sebastián da.—*BUC Ms.* 2063, 2074, 2095, 2112, 2115, 2120, 2129, 2135, 2194, 2201.
Guedes Carneiro, Luis.—*BUC Ms.* 2124, 2137, 2202.
Guerrero, Antonio.—*BMP Ms.* 1202D.
Gutiérrez de Moya, Cristóbal.—*BUC Ms.* 2132.
Homem, Antonio.—*BUC Ms.* 2049, 2051, 2052, 2056, 2059, 2072, 2074, 2077, 2086, 2092, 2096, 2098, 2105, 2110, 2192.—*BMP Ms.* 230 334, 337, 852.
Ioao, Cristóbal.—*BUC Ms.* 2050, 2053, 2057, 2058, 2059, 2060, 2072, 2074, 2077, 2086, 2099, 2109, 2114, 2118, 2000.—*BMP Ms.* 223, 331, 335, 335B, 336, 835, 852, 879.
Leilao Homem, Antonio.—*BUC Ms.* 2074, 2094, 2100, 2120, 2122, 2129, 2198, 2201.
Leile de Aguilar, Juan.—*BUC Ms.* 2066, 2074, 2129.
León, Juan de.—*BMP Ms.* 335A.
López de Hontiveros, Martín.—*BUC Ms.* 2129.
Magalhaes, Antonio de.—*BUC Ms.* 2100, 2201.
Márquez de Bracamonte, Francisco.—*BUC Ms.* 2131.
Maya, Miguel de.—*BUC Ms.* 2059.
Mendes Godinho, Diego.—*BUC Ms.* 2064, 2068, 2077, 2095, 2100, 2112, 2120, 2201.

Mendes de Vasconcellos, Gonzalo.—*BUC Ms.* 2117. *BMP Ms.* 223, 331.
Moleón, Juan de.—*BUC Ms.* 2134.—*BMP Ms.* 335A, 1202E.
Mondragón, Pedro de.—*BUC Ms.* 2132.—*BMP Ms.* 1202A.
Moraes, Jaime de.—*BUC Ms.* 2114, 2136, 220. *BMP Ms.* 152, 853.
Moscoso, Cristóbal.—*BUC Ms.* 2134.
Mourao Homem, Lorenzo.—*BUC Ms.* 2053.
Ocón, Juan.—*BMP Ms.* 1202D.
Pacheco, Francisco.—*BMP Ms.* 1202E.
Pareja, Juan de.—*BUC Ms.* 2131.
Perucho de Mogrovejo, Juan.—*BUC Ms.* 2121.—*BMP Ms.* 152.
Ramírez, Juan.—*BUC Ms.* 2132.—*BMP Ms.* 1202A, 1203C.
Rebello, Francisco.—*BUC Ms.* 2114.—*BMP Ms.* 331, 336.
Ribeiro do Lago, Pedro.—*BUC Ms.* 2050, 2058, 2063, 2129, 2201.
Ribeiro de Leiva, Luis.—*BUC Ms.* 2097, 2108, 2110, 2124.—*BMP Ms.* 223, 231, 239, 241, 881.
Rodríguez Badía, Francisco.—*BUC Ms.* 2071.
Rodríguez de Carvajal, Rafael.—*BMP Ms.* 1202C.
Rodríguez Pacheco, Pantaleón.—*BUC Ms.* 2070, 2077, 2092, 2122, 2201.
Roiz de Valladares, Francisco.—*BUC Ms.* 2051, 2077, 2095, 2100, 2101, 2116, 2122, 2201.
Ruiz de Barrios, Pedro.—*BUC Ms.* 2131.—*BMP Ms.* 335A, 1202E.
Sahagún, Diego de. *BUC Ms.* 2132.—*BMP Ms.* 1202C.
Sánchez de Randolí, Francisco.—*BUC Ms.* 2129.
Soares, Manuel.—*BUC Ms.* 2048, 2063, 2091, 2114. *BMP Ms.* 152, 331, 333, 336, 853.
Soares Pereira, Miguel. *BUC Ms.* 2077, 2083, 2110.—*BMP Ms.* 181.
Sousa, Sebastián de. *BUC Ms.* 2050, 2053, 2057, 2059, 2060, 2063, 2072, 2079, 2083, 2086, 2091, 2104, 2113, 2116, 2118, 2192, 2193, 2196, 2200.—BMP Ms. 181, 333, 335, 335D.
Sousa, Simón de.—*BUC Ms.* 2115.
Soveral, Juan.—*BUC Ms.* 2115.
Texeira, Marcos.—*BUC Ms.* 2083, 2124. *BMP Ms.* 181.
Trigueros, Ambrosio de.—*BUC Ms.* 2120.
Velasco de Gouvea, Francisco.—*BUC Ms.* 2051, 2074, 2096, 2108. *BMP Ms.* 181, 231, 234, 334.
Velho, Antonio.—*BUC Ms.* 2201.
Velho Barreto, Juan.—*BUC Ms.* 2071, 2095.
Vera, Diego de.—*BMP Ms.* 1202D.
Yáñez de Frechilla, Francisco. *BMP Ms.* 335A, 1202D.

LAS PROPIEDADES DEL PECADO VENIAL

(Investigación y síntesis teológica)

por

JOSE JIMENEZ FAJARDO, PBRO.

Sumario: Introducción.—I. El pecado venial es un acto fuera de la ley de Dios.—II. El pecado venial no disminuye la caridad; sólo va contra el fervor de la caridad.—III. El pecado venial, hablando con todo rigor, no mancha al alma.—IV. En qué consiste el pecado venial habitual.—V. Teorías sobre la analogía y univocidad de la noción de pecado con respecto al pecado venial.—VI. Propiedad del vocablo "pecado" aplicado al venial. VII. El pecado venial disgusta a Dios.—VIII. Conclusión.

INTRODUCCIÓN

Estudiada la esencia del pecado venial en los teólogos de los siglos XVI y XVII [1], es su complemento una investigación en los mismos autores sobre las propiedades del pecado venial.

En esta segunda parte de nuestras investigaciones sobre el pecado venial hemos hallado siempre una línea constante en el desarrollo histórico de la materia: algunas frases y párrafos de Santo Tomás de Aquino, exponiendo alguna propiedad del pecado venial, y que en siglos posteriores suscitarán una amplia controversia.

Las contradicciones, y ataques a las enseñanzas del Angélico son esta vez patentes y manifiestas, pues la clara doctrina del Santo Doctor sobre estos puntos—propiedades del pecado venial—impide toda tergiversación sensata de sus palabras.

---

(1) Véase nuestro trabajo «*La esencia del pecado venial, en la segunda edad de oro de la Teología Escolástica*» (BTG, II, 2; Granada 1944).

Un estudio histórico de la materia está por hacer. Hoy los pocos autores que de esto tratan: Pesch [2], Billot [3], Deman [4], se contentan con exponer la doctrina del Angélico, llegando los dos primeros, Pesch y Billot, a no citar casi otro autor más que Santo Tomás en sus respectivas obras sobre el pecado venial.

Por lo demás, este estudio —el más ameno sin duda de nuestras investigaciones— servirá para precisar más aún lo dicho anteriormente sobre la esencia del pecado venial, y contribuirá a una mayor exactitud teológica en el modo de hablar sobre él, limpiándole de exageraciones que a nada conducen, sin que por ello tenga que resentirse la sana y clásica ascética cristiana. Nunca la luz y precisión teológicas estorbaron la piedad cristiana, sino que por el contrario constituyen ambas su mejor apoyo y fundamento.

I.—El pecado venial es un acto fuera de la ley de Dios [5]

A.—Dos tendencias opuestas

Es a nuestro parecer la propiedad primaria del pecado venial [6], de la que dependen las demás, que iremos exponiendo sucesivamente. De ella nos dejó el mismo Santo Tomás la nomenclatura y hasta los principales argumentos para defenderla.

En la *Prima Secundæ* dice textualmente: "El pecado venial no es contra la ley, porque el que peca venialmente, ni hace nada prohibido por la ley, ni omite nada de lo que la ley manda hacer, sino que obra fuera de la ley [no según la ley], pues no observa el modo racional que la ley pretende" [7].

Como fácilmente se puede ver, distingue Santo Tomás en este lugar dos cosas que la ley pretende: una, aquello que hay que hacer; otra, el modo, cómo hay que hacerlo. Veámoslo en un ejemplo:

(2) *Praelectiones dogmaticae*, tom. IX, págs. 242-261.
(3) *De personali et originali peccato*, pags. 109-135.
(4) Art. «*Peché veniel*» en los fascs. 101-102 del DTC.
(5) La frase utilizada es «actus praeter legem Dei», que puede traducirse también por «un acto no según la voluntad de Dios».
(6) Recuérdense los teólogos que ponían en esto la esencia del pecado venial. Véase «*La esencia del pecado venial*» pags. 61-67.
(7) «Non est enim contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit quod lex per praeceptum obligat: sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit». *Q. 88, art. 1 ad 1.*

un justo, que por salvar su honor, profiere una mentira. En este caso lo mandado por la ley es, que el hombre tenga cuidado de su honor, siempre que lo subordine al fin último: mandato que ese justo observa, pues está dispuesto a no conservar su honor si por esa mentira tuviese que perder la amistad de Dios. Mientras que el modo racional, que la ley pretende en este caso, es que el hombre no busque su honor en cada uno de sus actos, sino según el dictamen de la recta razón; lo cual no ha observado este justo al buscar su honor de un modo indebido, aunque con actos, que no van contra el fin último [8].

Repite lo mismo en el tratado *De Malo* [9], donde afirma Santo Tomás que el pecado venial no es contra la ley de Dios, sino fuera de ella, pues aunque se aparte algo de la ordenación de la ley, no va contra la misma ley, ya que no destruye la caridad, que—según San Pablo—es la plenitud de la ley [10]

Cristiano Pesch ha explicado muy bien el sentido de esta doctrina [11]. Según Santo Tomás, mediante la ley divina el hombre se ordena al fin último, que es el principio de todo el orden moral [12]. De donde se deduce, que la intención primordial de la ley, es que el hombre permanezca ordenado al verdadero fin último, o lo que es lo mismo, que permanezca en el amor y en la caridad de Dios. El pecado venial, al no destruir la caridad y el amor de Dios, no va contra la intención primordial de la ley.

En la ley se contiene, además, una intención secudaria, a saber, que el hombre ordene todos sus actos al fin último, y esta intención es violada por el que comete un pecado venial, pues aunque no obre contra la ley—puesto que no pone un acto por el que se aparte del fin último—no observa el modo racional que la ley pretende para

(8) PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, tom. IX, pag. 251. n. 532. Se nos ocurre otro ejemplo. Supongamos que todo granadino tuviese mandado por una ley subir al Picacho del Veleta. Y da la coincidencia que para subir a este Picacho hay una magnífica carretera. La ley *sólo ordena* que todo granadino *suba* al Veleta; no manda nada sobre el modo de verificar la ascensión, aunque está claro que el *modo racional* de subir es *ir por la carretera*. Si alguno quiere subir, pasando por otros sitios más difíciles, por tajos y escaladas peligrosas, cumple la ley, con tal de que suba al Veleta, y sin embargo no observa el modo racional que la ley pretende: ir por la carretera.

(9) «Unde convenienter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem, sed praeter legem: quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quae est plenitudo legis, ut dicitur Rom. XIII» *Q. 7, art. 1 ad 1.*

(10) «Plenitudo ergo legis est dilectio». *Rom. XIII, 10.*

(11) PESCH, *o. c.* IX, pag. 216, n. 456.

(12) *1.ª 2. q. 72. art. 5 in corpore.*

cada acción, al no ordenar dicho acto positivamente al fin último.

Concuerdan con esta enseñanza de Santo Tomás las grandes figuras de su tiempo. Así S. Buenaventura, quien en pocas palabras nos ha dejado un magnífico resumen de toda la doctrina sobre el pecado venial. "El pecado venial –dice– ni es directamente contra los preceptos de Dios, ni pone a la criatura como a fin último, porque no hay en él ni aversión ni desprecio. Como el pecado venial es un acto fuera de los preceptos de Dios, y en el que la criatura no se ordena a Dios; resulta que por dicho pecado el hombre se aparta en cierto modo del camino de los mandamientos y se detiene en algo, por lo que simplemente debía pasar. Por ello, en el pecado venial hay cierto apartarse y retardarse: no aparta, sino que aleja de Dios; no separa, sino que retarda de Dios" [13].

En otro lugar expone las razones de esto: "Propiamente es contra la prohibición de Dios aquello, a cuyo contrario obliga esa prohibición. Al no ocurrir esto en el pecado venial, éste pecado no está directamente prohibido. Con todo, puede considerarse como algo anejo a la prohibición, y por consiguiente, el pecado venial, más que *prohibido*, debe decirse que está *cohibido*" [14].

S. Alberto Magno escribe, que el pecado venial consiste en un dicho, hecho o deseo, no directamente contra la ley de Dios, sino fuera de ella. De lo cual resulta, que la partícula "contra legem Dei" coarta sólo al pecado mortal la definición agustiniana del pecado [15].

* * *

En los comienzos del siglo XIV, Durando escribe rechazando las afirmaciones unánimes de Santo Tomás y teólogos contemporáneos. Según el "Doctor resolutissimus" todo pecado es contra la ley natural, o contra la positiva, o contra una derivación de ambas. Porque

(13) *In II Sent. dist. 42, a. 2, q. 1 in conclusione.*

(14) «Illud proprie dicitur esse contra Dei prohibitionem, ad cuius oppositum obligat prohibitio; veniale autem non est huiusmodi, et ideo non est directe prohibitum. Est tamen ipsi prohibitioni annexum, et magis proprie debet dici cohibitum, quam prohibitum». *Ibid. ad 2.*

(15) «Veniale peccatum, peccatum quidem est quod in dicto, vel facto, vel concupito consistit; sed directe non est contra legem Dei, sed magis praeter legem Dei. Unde in hoc quod dicit *contra legem Dei* coarctatur definitio ad mortale». *Sum. theol. 2.ª pars, q. 114, memb. 3, solutio ad 1.m difficultatem.* pag. 334.

«Veniale non est peccatum simpliciter....sed....proprie est praeter legem, et dispositio ad id quod est contrarium legi, et sic indirecte contra legem Dei est» *In II Sent. dist. 35, art. 3.* pag. 565.

en toda ley humana—a semejanza de la divina—cuyo fin es la conservación y perfeccionamiento de una ciudad, se encuentran unos preceptos cuya observancia es necesaria para la existencia de esa ciudad, y otros cuya guarda es muy conveniente para su orden y perfección. Esto mismo ocurre en el orden espiritual: el que obra contra la primera clase de preceptos, comete pecado mortal, y el que obra contra la segunda es reo de pecado venial. Y por tanto el pecado venial es contra la ley divina [16].

B.—Actitud de los teologos ante ambas doctrinas

SIGLO XVI

1. *Seguidores de Santo Tomás*

El Cardenal Cayetano responde [17] a la sentencia de Durando, diciendo que en sus palabras hay un equívoco. Sin dificultad concede el clásico comentarista de la Suma Teológica, que todo pecado venial es contra una ley *secundum quid,* frase que indica, según Cayetano, lo mismo que *præter legem.*

Es contra la ley, todo aquello que disuena con el fin de ésta. Téngase sin embargo en cuenta, dice, que no disuena simple y perfectamente de la ley sino aquello que induce un fin contrario (caso del pecado mortal). Lo que tan sólo impide o retarda la consecución del fin, implica una disonancia, *secundum quid,* de la ley (caso del pecado venial).

La frase "*esse præter legem*" se puede entender a juicio de Cayetano, de dos maneras. 1.ª No es contra ninguna ley: en este sentido el pecado venial no es *præter legem.* 2.ª No es contra el fin perseguido por la ley. Y en este sentido, el pecado venial no va contra ninguna ley, pues el fin de toda ley es el amor de Dios, de sí mismo y del prójimo, y este triple amor se observa *simpliciter* por el que comete un pecado venial.

Con otras palabras: la frase de Santo Tomás "*præter legem*" indica que en el pecado venial no se observa el modo racional, que la ley pretende. En los pecados veniales "*ex imperfectione actus*"

(16) Durando, *In II Sent. dist. 42, q. 6, n. 12.*
(17) *In 1.ª 2. q. 88, art. 1.*

dicho modo racional se viola, adelantándose la acción a la plena deliberación de la razón; en los veniales "*ex genere*" se viola la manera justa y debida de referir al fin la materia de dicho acto.

Viguier consignó en segundo lugar, entre las diferencias que separan al pecado mortal del venial, esta: el pecado mortal es contra un precepto y contra la ordenación de la razón, y el venial es *præter præceptum* [18].

Con toda precisión expone y defiende el pensamiento tomista el Maestro Martín Balduino Rithove [19]. Aunque a primera vista pueda parecer que todo pecado—aún el venial—está contenido en la definición agustiniana del pecado, conviene hacer constar, advierte Rithove, la gran controversia existente sobre este punto.

La solución de toda la cuestión depende de la última frase de la definición del pecado: un acto "contra la ley eterna de Dios".

Si fuese contra la ley de Dios todo acto, que contenga la transgresión de un precepto, parece que debía afirmarse no ser improbable la sentencia de Durando. Mas, al no ser igual la necesidad de todos los preceptos, es necesario para la solución de este problema ver cómo habla la Sda. Escritura del cumplimiento y violación de la ley.

Así, en la Epístola a los Romanos [20], se lee que la plenitud de la ley es el amor, es decir, que cumple la ley el que observa el mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Porque toda la ley tiende, como dice la epístola a los Gálatas [21], a amar al prójimo como a sí mismo. Ahora bien, si en el amor está el pleno cumplimiento de la ley, luego todo aquello, que puede coexistir con el verdadero amor, no contiene propiamente violación de la ley. Aun que realmente haya preceptos que se violan al cometer un pecado venial, no por eso se ha de decir, que el pecado venial es contra la ley de Dios. Y la razón de esto es, porque el cumplimiento de la ley, según la Sagrada Escritura, se estima más por el fin, esto es, por la caridad, que por la observancia de cada uno de los preceptos. Hay preceptos—los que se prohiben bajo pecado venial—cuya conexión con la caridad no es tan necesaria, que al omitirlos, se pueda decir que se ha quebrantado la caridad. En resumen, que la violación de estos preceptos no va contra la ley, porque no aparta del fin de la ley, que es la caridad.

(18) *Instit. Theolog.*, cap. 18 de lege peccati, parr. 3, ver. 1.°, fol. 246.
(19) Véase el apéndice de «La esencia del pecado venial», pags. 159-61.
(20) *Cap. XII, vers. 10.*
(21) *Cap. V, vers. 14.*

El teólogo granadino Miguel de Palacio, completa el magnífico estudio de Rithove, diciendo [22], que según la antigua sentencia de los escolásicos del siglo XIII, el pecado venial es un acto *præter legem*, y no contra la ley de Dios, por lo que el pecado venial se define: "*dictum, factum vel concupitum præter legem Dei*", o lo que es lo mismo: "*commissio vel omissio non repugnans charitati, aut inordinatio liberi arbitrii salva Dei amicitia*". Es decir, el pecado venial no va contra la ley, sino que es un acto fuera de ella, porque no va contra la caridad, que es el fin de la ley.

Para resolver las dificultades de Durando, debe tenerse en cuenta, dice el maestro Palacio, que comparando entre sí los dos elementos constitutivos del pecado, desorden y voluntariedad, es más intrínseco al pecado ser un acto desordenado, que el ser un acto voluntario. Por lo cual, no siendo el pecado venial un acto propiamente desordenado, pues no repugna a la ordenación de la ley divina, no es pecado propiamente hablando.

Pedro de Soto escribe también en su tratado "*De discrimine peccatorum*" [23], que el pecado venial propiamente no es contra la ley o precepto algunos, pues no va contra el fin de ningún precepto, el cual no es otro que la caridad.

Una de las múltiples diferencias señaladas por Santo Tomás entre el pecado venial y el mortal, dice Bartolomé de Medina [24], está en que el pecado venial no es tanto un acto contra la ley, sino un acto fuera de ella. Solamente Durando se opuso a esta afirmación del Angélico; mas para defender al Angélico se puede afirmar con Durando, dice Medina, que el venial simple y absolutamente debe llamarse "pecado". Pero de aquí no se deduce que el pecado venial sea un acto simplemente contra la ley [25]. Porque un pecado puede ser contrario a la ley, de dos maneras: o bien, porque es contra la intención y el fin de la ley, que es la caridad—caso del pecado mortal—; o bien porque es contra la virtud y el dictamen de la recta razón y de la prudencia— y sólo en este sentido, el pecado venial es contra la ley.

(22) *In II Sent. dist. 42. disp. unica*, pags. 378-79.

(23) *Lect. 5.ª, fol. 347 v.º*.

(24) *In 1.ª 2. q. 88, art. 1*, pag. 464: «Superest exponendum veras rationes differentiae inter peccatum mortale, et veniale, quas hic persequitur D. Thom. Una est quod peccatum veniale non tam est contra legem, quam praeter legem».

(25) Nótese cómo Medina va contra el escrúpulo de Durando, y que podría ser la raíz de su opinión; a saber, que de admitir «el acto fuera de la ley», se dedujera que tampoco era pecado. Como veremos después no nos place esta concesión de Medina.

Entre los varios medios que Tomás Stapletón señala para distinguir los pecados mortales de los veniales, el cuarto es [26], que debe tenerse por mortal, todo pecado que vaya contra el mandato de la ley, y por pecados veniales, los que se hacen fuera de la intención de la ley, esto es, aquellos pecados en los que no se observa el modo racional, de que habla Santo Tomás, el cual no es otro que la perfección de lo intentado y querido por la ley, mas a lo que no obliga ésta bajo precepto.

Nótese la línea constante que sobre esta materia arranca de Santo Tomás. A saber, el pecado venial no es contra la ley de Dios, sino fuera de ella, porque no va contra la caridad que es el fin y el orden que pretende la ley.

2. *Seguidores de Durando*

Pocos son los que en este período se colocan junto a Durando, en defensa de su sentencia.

John Mayr, aun reconociendo ser muchos los de la sentencia contraria, dice [27] que, para resumir toda esta cuestión, debe afirmarse que el pecado venial es contra la ley de Dios. Porque Dios prohibe algunas cosas bajo pena de pecado mortal, en cuyo caso la transgresión de ese precepto es pecado mortal; mientras que otras cosas las prohibe bajo pena de pecado venial, y la transgresión de esos preceptos sólo es pecado venial.

Alberto Pighio trata incidentalmente esta cuestión, al probar que no toda transgresión de una ley eclesiástica es pecado mortal [28]. Para ello, pone el ejemplo de la ley natural, en la cual no toda violación es pecado mortal. Así, por ejemplo, la ley natural y la ley

(26) «Quarta via esse potest, illa habenda esse pro mortalibus, quae contra legis praeceptum fiunt: illa vero venialia, quae non contra praeceptum, sed praeter intentionem aliquam legis fiunt; id est in quibus non observatur ille modus rationis, ait S. Thom. ubi supra art. 1 ad 1, id est illa charitatis perfectio, quam lex quidem intendit, ut finem et ad quem nos contendere docet, iubens toto corde diligere, et non omnino concupiscere, sed ad quam ex praecepto non obligat». *De iustificatione, lib. 12, cap. 5*, pag. 400.

(27) *In II Sent. dist. 42, q. 3, in 2.° quaesito*, fol, 163.

(28) «Imprimis hoc plane certum est non omnis praevaricationis legis divinae et naturalis esse peaccatum mortale etiamsi nec ignorantia nec surreptione excusetur. Prohibet enim lex Dei et naturae in universum omnem mendacium: tamen iocosum, et multo magis officiosum, quo nemo laeditur, imo quo et iuvatur aliquis, nemo inter delicta mortalia comnumerat». *Lib. 4 Eclesiosthicae Hierarchiae cap. 2*, fol. 174-75.

divina prohiben toda clase de mentiras en general [29], y sin embargo nadie dirá que una mentira jocosa y mucho menos oficiosa (!) sea pecado mortal. La misma ley natural y divina nos ordenan que en todos nuestros hechos y dichos observemos el modo necesario para que todas esas acciones tiendan a su fin, y a él se dirija toda la intención del hombre, de manera, que no hagamos nada ociosa, indecorosa e inútilmente. Como fácilmente se ve, concluye Pighio, la transgresión de estas prescripciones no es un pecado mortal.

El Doctor Navarro, Martín de Azpilcueta, afirma [30] que todo venial es pecado por ser un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna. Reconoce que Santo Tomás, a quien posteriormente defendió Cayetano de los ataques de Durando, ha afirmado que el pecado venial no es contra la ley sino fuera de ella, y concluye que esta disputa puede dirimirse, si se tiene en cuenta que la opinión de Santo Tomas se refiere a una contrariedad a la ley, suficiente para impedir la consecución de la vida eterna, mientras que la de Durando se refiere a una contrariedad a la ley *secundum quid* y que sólo es suficiente para diferir esa consecución.

Anglés, el autor de las *Flores theologicæ*, dice [31] -ignoramos con qué fundamento- , que la opinión de Durando sobre la contrariedad del pecado venial respecto a la ley es la más común entre los teólogos. Ambas opiniones pueden conciliarse, diciendo que se puede obrar contra la ley de dos modos. Uno, obrando contra la ley y contra su fin, la caridad -que es lo que hace el pecado mortal. Otro, obrando contra la obediencia de la ley y no contra su fin, y de este modo obran los que pecan venialmente.

Nótese en los teólogos, que acabamos de ver, la razón primordial de su doctrina. Esta es, que si afirman que el pecado venial no es contra la ley, tienen que admitir que el venial propiamente no es pecado, ya que en la definición de pecado comúnmente admitida entra como parte esencial "ser un acto contra la ley eterna de Dios".

(29) Queremos hacer notar que el octavo mandamiento de la ley de Dios no prohibe, al menos como se promulgó en el Sinaí, *Ex. XX, 16*, la mentira simple, sino que dice: «Non falsum testimonium dices». La mentira está prohibida en otros textos de la Sagrada Escritura, en los que se dice que «Dios abomina la mentira».... p. e. ***Ex. XXIII, 7; Eccli. XX, 26; Prov. XII, 22.***

(30) «Quae contentio dirimi posse videtur dicendo, quod altera opinio procedit de contrarietate legis sufficiente ad assequutionem æternæ vitæ impediendam. Altera vero de contrarietate secundum quid, quæ solum sufficit ad eam differendam». ***In Manuali, prael. 7, n. 16***, pag 40.

(31) ***In Sent. dist. 37, q. 3, art. 3, diff. 4.ª***, pags. 275-76.

Nosotros creemos, que no hay especial dificultad, ni teológica ni ascética, para dejar de defender que el pecado venial sea propiamente pecado. Basta con que sea un acto moralmente malo, para satisfacer ambos extremos.

De esto hablaremos más despacio, al final de este estudio, con la ayuda de Dios.

SIGLO XVII

Hay en este siglo verdadera mayoría de teólogos, que al menos en las palabras no están de acuerdo con la sentencia del Angélico arriba expuesta.

La importancia que da Azor a esta controversia y el modo cómo la desarrolla [32], nos explican quizá esta nueva orientación de los teólogos del siglo XVII.

Probado que la división del pecado en mortal y venial es de origen patrístico, conciliar y escriturístico, se pregunta Azor: ¿Es contra la ley de Dios el pecado venial? Los herejes, dice, calumnian a los escolásticos por enseñar que el pecado venial no es contra la ley de Dios sino fuera de ella. Pero mucho antes de que existiesen los luteranos, ya había dicho Durando que el pecado venial es contra la ley de Dios; sin que por ello neguemos que teólogos antiguos hayan enseñado efectivamente que el pecado venial no es contra la ley de Dios sino fuera de ella. Así el Altisiodorense, Alejandro de Halés, San Alberto Magno, Santo Tomás, San Buenaventura, Gil de Roma y Ricardo Midletón.

Por tanto, continúa Azor, hay que decir que el venial va contra la ley de Dios, puesto que la ley de Dios es la expresión de la justicia, y la recta razón prohibe los pecados graves y leves.

Si se tiene en cuenta que el pecado venial no es contra la especial ley de Dios de conservar su amistad, se explica el que muchos teólogos hayan dicho que el pecado venial no es contra la ley de Dios, ya que no destruye la gracia y amistad divinas, sino que es fuera de su ley, porque al cometerlo nos retarda del oficio de la caridad ferviente, sin hacernos perder su gracia.

Por esto mismo los herejes calumnian sin razón al Altisiodorense, Alejandro de Halés y San Buenaventura, por enseñar que el pecado venial no está prohibido, sino cohibido por la ley. En los escritos de

(32) *Institutiones Morales. tom. 1. lib. 4. cap. 8, quæritur 3.°*, ccls. 267-68.

estos teologos se puede ver fácilmente que toman por "ley prohibitiva" aquella cuya violación hace perder al hombre la gracia y la conversión a Dios.

Gregorio Saye es otro de los que afirman en este período que el pecado venial es un acto contra la ley de Dios [33].

Y Gabriel Vázquez es en este siglo el gran defensor de esta sentencia, así como Durando lo fué en siglos anteriores. Aunque empieza [34] reconociendo que la mayor y más selecta parte de los teólogos siguen la opinión contraria. En su favor cita a Durando, Mayr y Andrés Vega, alegando entre otras estas razones. 1.ª En el reino de los cielos, a semejanza de los reinos terrestres, hay leyes cuyo cumplimiento es necesario para vivir y permanecer en dicho reino, y hay otras leyes cuyo cumplimiento es útil, sin que su violación impida salvarse y estar en el reino. Las primeras son leyes mandadas bajo pecado mortal, las segundas bajo pecado venial. 2.ª Si un pecado venial, por ejemplo, una palabra ociosa, no fuese contra la ley sino fuera de ella, se seguiría que sólo sería "fuera de" y no "contra" el juicio de la recta razón, ni disconforme con la naturaleza racional. Esta conclusión es falsa, porque el juicio de la recta razón no sólo no ordena que se mienta, sino que juzga ser malo e ilícito el mentir. Ahora bien, lo que no es lícito, está prohibido de alguna manera por una ley positiva o por la ley natural, que nace y se funda en la misma naturaleza racional, pues todo lo que es malo es disconforme a la naturaleza racional y por consiguiente contrario al mismo derecho natural.

* * *

Hay una dirección típica de este siglo en la solución de nuestra cuestión. Consiste en gustar más de usar la frase "el pecado venial es un acto contra la ley" que la otra "un acto fuera de la ley", aunque estudiada la doctrina de estos teologos, sea la misma que la de los siglos anteriores, que, sin embargo, gustaban más de decir con Santo Tomás, que "es un acto fuera de la ley". Ya indicamos antes la más posible razón: los ataques de los herejes.

Por otra parte son tan claras y valiosas las afirmaciones del Angélico, que tampoco se atreven a decir estos teólogos que el pecado venial sea un acto simplemente contra la ley, sino que añaden:

(33) *Clavis regia, lib. 2, cap. 14, n. 23*, pags. 105-06.
(34) *In 1.ª 2. disp. 143*, cap. 3.

es contra la ley *en cierto sentido* e *imperfectamente—secundum quid* es la expresión utilizada.

Entre estos podemos citar a Suárez [35], cuya sentencia se condensa en estas dos afirmaciones: a) el pecado venial es en cierto modo contra la ley; b) pero moralmente hablando, no es absolutamente contra la ley, sino *secundum quid*. Nótese para ver la coincidencia de su doctrina con la de los teólogos del siglo XVI, que por "*ley simpliciter*" entiende Suárez "aquella, cuyo cumplimiento es absolutamente necesario para conseguir el fin".

Asimismo el gran controversista Martín Becano [36] afirma, que ningún pecado venial es propiamente contra el fin de la ley, la caridad, pero que de algún modo, imperfecta o perfectamente es contra la ley. Luis de Montesinos concede también [37], que el pecado venial es de algún modo contra la ley de Dios (porque el que peca venialmente, obra contra el dictamen de la conciencia); mas ni es contra la ley de la caridad ni es simplemente contra la ley de Dios.

De sus Comentarios tomamos los siguientes argumentos, escriturísticos en su totalidad, y que son los que los teólogos de este tiempo suelen aducir en pro de la sentencia del Angélico.

1.° El que guarda los mandamientos no obra contra la ley. Ahora bien, el que peca venialmente guarda los mandamientos. Luego el que peca venialmente, no obra contra la ley, y por consiguiente el pecado venial no es contra la ley. La premisa menor se prueba por las palabras de Cristo, en S. Mateo, XIX, 17: "Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos". Si el que peca venialmente, posee la vida de la gracia y puede entrar finalmente en la gloria, es porque con el pecado venial no se quebranta ningún mandamiento.

2.° En la epístola 1.ª de S. Juan, II, 4: "El que dice que ama a Dios y no guarda sus mandamientos, es un mentiroso". Ahora bien, el que sólo comete pecados veniales, ama a Dios, porque por el pecado venial no se destruye la caridad, luego el que peca venialmente, guarda los mandamientos.

3.° "El que ama al prójimo ha cumplido la ley" (Romanos,

(35) *De fine hominis, tract., 5, disp. 2, sect. 5, n. 9-13.*

(36) «Nullum peccatum veniale est proprie contra finem legis. In hoc consentiunt Catholici. Et ratio est quia finis est charitas.... Omne tamen veniale est aliquo modo contra legem; sive perfecte sive imperfecte». *Opera omnia, tract. 2, cap. 2, q. 7, n. 2 y 3*, pag. 183.

(37) *In 1.ª 2. q. 88, art. 1, disp. 18, q. 3, n. 42*, pag. 432.

XXII, 8); ahora bien, el que peca venialmente puede amar al prójimo, luego cumple la ley, y por tanto el pecado venial no es contra la ley.

Tanner, que en páginas anteriores [38] había escrito que el pecado venial es simplemente contra la ley, concluye [39] diciendo que aunque sea contra la ley, no lo es tan absolutamente como el mortal.

Hasta Juan de Salas, que en estas materias del pecado venial suele sostener la sentencia contraria de Santo Tomás, después de exponer las diversas sentencias sobre el particular, dice [40] que en realidad no se diferencian, pues el "*præter legem*" de la primera quiere decir que el pecado venial no es contra una ley necesaria para conservar la gracia de Dios, ni es contra el fin principal de la ley ni del hombre, sino contra las cosas convenientes y de consejo para el fin del hombre.

Con todo, gusta a más a Salas—así se expresa él—el parecer de los que afirman que el pecado venial es simplemente contra la ley, porque el pecado venial es simplemente pecado y por tanto le conviene simple y absolutamente la definición de pecado: un acto contra la ley de Dios, aunque en comparación del mortal no sea simplemente pecado.

Antes de exponer la sentencia y doctrina de los Salmanticenses, no queremos dejar de notar, como dice el mismo Salas [41], que Scoto y los que pusieron la esencia del pecado venial en ser contra un consejo [42] están en realidad con Santo Tomás y los teólogos que afirman que el pecado venial es un acto no "contra" sino "fuera de" la ley.

Presentan los Salmanticenses [43] una buena explicación del significado de la frase "*præter legem*" aplicada al pecado venial, porque algunos rechazan a Santo Tomás por no entender el significado y alcance de sus palabras.

Algunos creen que el sentido de esas palabras es, que el pecado venial no es contra ley alguna. Santo Tomás no afirmó tal cosa, sino que es un acto fuera de ley, porque no va contra la sustancia de la ley de Dios, ni contra su fin o efecto primario.

Por ello conviene anotar, siguen los Salmanticenses, que "la

(38) *In 1.ª 2. disp. 4. q. 5, dub. 2, n. 40*, cols. 694-95
(39) *Ibid. n. 46*, col. 697.
(40) *In 1.ª 2. tract. 13, disp. 16, sect. 9, n. 25-30*, pags. 781-83.
(41) *Ibid. n. 25 y 29*, pags. 781 y 783.
(42) Véase «La esencia del pecado venial», pags. 75-80.
(43) *De peccatis, disp. 18, dub. 19, dubitatur 1.°, n. 10*, y la *disp. 4, n. 3.*

ley" puede tomarse en el sentido de uno u otro determinado mandato: en este sentido el pecado venial es contra la ley. Otras veces se toma por toda la ley, que nos dirige y ordena al fin último de la vida humana. Tomada la ley en esta acepción, hay que distinguir entre sustancia de la ley—a saber, aquello sin lo cual la ley no puede llevar a los hombres a su último fin, de tal modo que el que no observa ésto no puede alcanzar el efecto sustancial de la ley—; y aquello que toca sólo a la perfección y complemento de la ley, y sin lo cual se puede conseguir el fin de la ley, aunque con algún daño: de esta última clase son los preceptos que obligan bajo pecado venial. Las acciones a ellos contrarias podrían llamarse "*contra legem secundum quid*"; pero Santo Tomás la llama "*præter legem*", para acomodarse al modo de hablar de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, que sólo llaman "*contra legem*" al pecado mortal.

OPINION PARTICULAR DE GERSON

Estudio detenido y completo, nos ha parecido digno de una mención especial, el del Canciller de la Universidad de París, Juan Le Charlier, o Gersón.

En la lección 5.ª de su libro "*De vita spirituali animæ*" [44], y para más esclarecer la esencia del pecado venial, investiga Gersón, si existe una ley divina que no sea obligatoria, "*si forte sit aliqua lex divina, quæ non sit obligatoria*".

Después de hablar de la voluntad permisiva de Dios, dice que algunos Santos hablan del pecado venial como de un acto contra el precepto o ley divina. Así S. Bernardo y Enrique de Gante, mientras que otros, Santo Tomás con la sentencia común, afirman que tan sólo es un acto fuera de la ley de Dios.

Con palabras que revelan la piedad de su alma [45], dice Gersón que va a tratar de conciliar ambas sentencias.

En el hombre se pueden distinguir cuatro clases de vida: Vida de la naturaleza, de la Gracia, de Acción meritoria y de Confirmación estable. En relación con estas cuatro vidas, sienta Gersón

(44) Cols. 55-63.

(45) «Ita enim gerere hîc et alibi modestius et salubrius atque utilius est, quam uni parti vel alteri tam pertinaciter inniti ut altera condemnetur. Intolerabile quidem est confestim existimare de sanctis sapientibus, et tanta sedulitate veritatem scrutantibus, eos in rebus non usquequaque difficillibus tam dissonis assertionibus erravisse». *Ibid.* col. 57.

las siguientes proposiciones. 1.ª Ni el pecado mortal ni el venial son contra la vida de la naturaleza. 2.ª Sólo el pecado mortal es el acto del pecado venial es contrario a la vida de acción meritoria. el acto del pecado venial es contrario a la vida de acción meritoria. Es claro que el acto del pecado venial no puede darse en una misma alma y a un mismo tiempo con una acción meritoria, que proceda de la vida de la gracia. Esto es lo que entienden los Doctores al afirmar que el pecado venial es contra el fervor de la caridad. 4.ª Todo pecado repugna a la vida de confirmación estable de la Patria.

Volviendo a nuestro propósito, el pecado venial será o no contra el precepto o ley, según que la posesión de las anteriores vidas sea o no cosa preceptuada para nosotros. Por lo cual, así como la única vida, que los hombres tenemos preceptuada, es la vida de la gracia, quiere decir que mientras el hombre la conserve, está observando el precepto o ley. Bajo este aspecto, sólo el pecado mortal es contrario a la ley.

Por otra parte, entre Dios y los hombres hay ciertas relaciones parecidas a las del señor y los súbditos. E igual que en la sociedad civil hay unas leyes, que son para la conservación de los individuos y de la sociedad civil, cuya inobservancia se castiga con pena de muerte, y hay otras leyes de menor importancia cuya transgresión es falta leve, así ocurre en las relaciones entre Dios y los hombres. En este sentido puede decirse que el pecado venial es contra una ley, que lo prohibe no bajo pena de muerte, sino bajo otra pena más suave.

Quiere ofrecer Gersón algo que arroje más luz sobre esta materia, y para ello nos advierte que en todo precepto hay una cuádruple extensión o alcance. De ella nos interesan las dos primeras, a saber: 1.ª El alcance o extensión grande del precepto, en el que consiste la justicia que Dios nos exige bajo pena de incurrir en su odio. El pecado venial no va contra esto. 2.ª La extensión *(latitudo)* o alcance pequeño si queremos evitar cualquier ofensa de Dios, así como el retardar la posesión de la vida eterna, y el ser castigados temporalmente. El que considere así el precepto, tiene que decir que todo venial es contra el precepto.

Podría evitarse la confusión y aparente controversia de los Doctores, si a la primera extensión o latitud la llamáramos "precepto y prohibición" y a la segunda "mandato, estatuto, ordenación o monición". De esa nomenclatura preferimos la palabra "mo-

nición", porque nos indica la vigilancia que debe tener la mente hasta para no verse manchada con veniales. Por eso conjeturamos y vislumbramos la existencia de una ley, media entre el precepto y el consejo, la cual obligue más que el consejo y menos que el precepto.

Por último, como los veniales no destruyen la amistad con Dios ni acarrean la muerte eterna, fué uso más común entre los Doctores llamarles no "contra" sino "fuera de" el precepto; aunque el otro modo de hablar es tolerable.

* * *

Es notable observar que ningún teólogo trató de rebatir las razones que Santo Tomás tenía para afirmar que el pecado venial es un acto fuera de la ley de Dios. La controversia, más bien, ha girado sobre la conveniencia, oportunidad y sobre todo precisión de frases.

Clara queda también la problemática de esta cuestión. En el siglo XIII el modo de hablar de Santo Tomás era único. En el siglo XIV nace la opinión de Durando, que consigue algunos adeptos en el siglo XVI, hasta llegar a hacerse más común una nomenclatura intermedia, "*contra legem secundum quid*" en siglo XVII, siguiendo la doctrina tal como la enseñó Santo Tomás.

Hoy, los autores, que tratan estas materias, Pesch, Deman, Billot, siguen la nomenclatura y doctrina del Angélico, aunque sus estudios no son de amplia investigación.

II.—El pecado venial no disminuye la caridad; solo va contra el fervor de la caridad

Recordemos ante todo la definición del Tridentino [46], según la cual el pecado venial es un pecado que se compagina con la permanencia de la gracia en el alma del justo que lo comete, es decir, que el pecado venial no destruye la caridad o gracia que el alma poseía.

Ahora damos un paso más. El pecado no sólo no destruye la caridad o gracia del alma, sino que ni aún la disminuye, no la

(46) Véase «La esencia del pecado venial», pag. 18-20.

loca. Es un acto que va por otros caminos. No va contra la caridad, sino fuera de la caridad, *præter charitatem.*

Santo Tomás nos ha dejado sobre esto una amplia y completísima doctrina. Ello ha contribuído, sin duda, a solucionar de plano toda dificultad en esta materia y a imposibilitar toda controversia posterior. Tanto que sólo un teólogo—Vitoria—ha creído, como veremos, en una ligera posibilidad de otra opinión contraria.

DOCTRINA DEL ANGELICO

En su obra de juventud, el Comentario al Libro de las Sentencias, niega [47] Santo Tomás una disminución causada por el pecado venial, que afecte a la esencia de la caridad. En dos sentidos se puede admitir, dice, una disminución de la caridad por el pecado venial. 1.° En cuanto a la radicación de la caridad en el alma; esto es, que se disminuye la firme adhesión de este hábito en el alma del justo, creándose una disposición favorable para un hábito contrario, el del pecado [48]. 2.° En cuanto al fervor, porque por el pecado venial se disminuye la obediencia del apetito inferior del hombre al apetito superior, de lo que dimanaba el fervor de la caridad. Este fervor consiste en una disposición de todas las fuerzas del alma y de todos los miembros del cuerpo al servicio de la caridad.

En el libro *De Malo* discute más ampliamente que en las demás obras esta materia.

Veamos, en primer lugar, un sentido nuevo en el que se puede admitir que el pecado venial disminuye la caridad. Mejor dicho, una afirmación categórica del Angélico, en la que defiende, que la labor del pecado venial con respecto a la caridad es tan sólo negativa, es decir, que con el acto del pecado venial no se aumenta la caridad que el sujeto poseía.

Así pues, dice Santo Tomás [49], el pecado venial disminuye la caridad en cuanto a su adquisición, haciendo que el sujeto no

(47) *In I Sent. dist. 17, q. 2, art. 5 in corpore.* «Quantum ad radicationem quidem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhæsio charitatis; secundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex quo dictus fervor causabatur».

(48) De esta disminución habla también Santo Tomás *De Malo, q. 7, art. 2 ad 1.*

(49) «Dicendum quod caritas quantum ad suam adquisitionem diminuitur per peccatum veniale, quia peccatum veniale ut minus aliquis de caritate recipiat; sed postquam caritas est iam infusa, non potest per peccatum veniale diminui». *De Malo, q. 7, art. 2, sub. n. 3 ante difficultatem.*

reciba con ese acto un aumento de caridad; téngase en cuenta, advierte el Santo Doctor, que una vez infundida la caridad en el alma, no puede disminuirse por el pecado venial.

Líneas más abajo, resolviendo una dificultad, nos dice [50] sobre esto mismo, que el pecado venial no puede disminuir la caridad que posea el alma, pero que impide que crezca, adquiriendo más. Y para mayor explicación pone el siguiente ejemplo: el que un objeto intrínsecamente luminoso esté cubierto por planchas de hierro, no disminuye su claridad interna; aunque impide que crezca esa claridad, al impedir que se aumente por la claridad exterior que le venga, por ejemplo, del sol.

En el mismo tratado *De Malo* [51] presenta el Santo Doctor la doctrina general sobre la posibilidad de aumento o disminución en la caridad o gracia santificante [52]. He aquí el esquema: La caridad es una forma y un hábito. La cuantidad de una forma puede ser mayor: 1.° *per accidens*, según sea más o menos extenso el sujeto de esa forma. Esto no vale en nuestro caso, porque el alma, sujeto de esa forma, no tiene cuantidad. 2.° *per se*, a) por parte de la causa agente, a saber, cuanto más fuerte sea la virtud activa, tanto más perfecta puede ser la forma a que dé lugar: una gran fogata da más calor que una fogata pequeña; b) por parte del sujeto, que tanto más perfectamente recibe la forma causada por el agente, cuanto más dispuesto esté: un leño seco arde más pronto y mejor que uno verde.

Considerada la cuantidad de la caridad por parte del objeto, no puede ser mayor o menor, porque aquellas cosas cuya esencia consiste en algo indivisible no son susceptibles, en cuanto tales, de aumento ni de disminución. Por ejemplo, un número, permaneciendo tal cual es, es incapaz de aumento ni disminución.

La caridad puede ser mayor: 1.° por parte del agente, Dios: no por su mayor o menor poder, sino según la disposición de su voluntad, como consta en la epístola a los Efesios [53]; 2.° por parte del sujeto, en cuanto éste se prepare más o menos con buenas obras.

Aplicando esta doctrina a la disminución de la caridad por el pecado venial, dice Santo Tomás [54], que el venial no puede dis-

(50) *Ibid. art. 2 ad 6.*
(51) *Ibid. q. 7. art. 2 in corpore.*
(52) Los teólogos usan indistintamente ambos términos.
(53) «Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi». *Eph. IV, 7.*
(54) *De Malo, q. 7, art. 2 in corpore.*

minuir la gracia. 1.°, ni por parte de la causa agente, Dios. Porque cada uno merece aquello a lo que su voluntad le inclina. Ahora bien, el que peca venialmente no se inclina tanto a la criatura que llegue apartarle de Dios, ya que no se convierte a la criatura como a su fin, sino como a un medio. Y el que sólo se desordena en eso, no por ello disminuye su afecto al fin. No porque a uno le guste mucho tomar una medicina, deja de gustarle menos la salud a que conduce la medicina. 2.° Ni por parte del sujeto de la caridad, el hombre. a) Porque el venial no se pone en el alma (*non inest animæ*) igual que la gracia. La gracia se une al alma como en su parte superior, en cuanto que la ordena al Bien sumo y fin último; el pecado venial encierra algún desorden, pero no toca al fin último. Por eso aunque la forma causada por el pecado venial fuese contraria a la forma que pone la gracia en el alma, con todo no disminuiría la caridad. Igual que la suciedad del pie no disminuye la limpieza de la cara. b) Porque el pecado venial no es contrario a la caridad, ya que tienen un objeto formal distinto. El objeto formal de la caridad es el fin último, objeto que no tiene que ver nada con el del pecado venial, que toca a las cosas bajo la razón de medios.

Dos aspectos, reseñados ya en el Comentario al Libro de las Sentencias se perfilan aún más en este tratado *De Malo:* la disminución del fervor de la caridad, y la disminución de la caridad en cuanto a su adquisición, causada por el pecado venial.

Sobre el fervor de la caridad dice[55] Santo Tomás que puede tomarse en dos sentidos. El primero se refiere a "la intensidad de la inclinación del amante hacia el amado". Este fervor es esencial a la caridad y no se disminuye por el pecado venial. El segundo indica la redundancia de la caridad, que llega a influir aún en la parte inferior del hombre, de modo que no sólo el corazón sino también la carne se alegran y saltan de gozo en el servicio del Señor. Por el pecado venial se disminuye este fervor, sin que ello cause disminución alguna en la caridad.

Sobre la disminución de la caridad en cuanto a su adquisición añade Santo Tomás[56], que el pecado venial puede ser la causa de

(55) «Alio modo dicitur fervor charitatis secundum quod redundat in motus dilectionis etiam in inferiores vires; ut quodammodo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum; et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione charitatis». *De Malo, q. 7, art. 2 ad 17.*

(56) «Potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa ut a principio minor charitas infundatur, in quantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo

que desde el principio se infunda menos caridad, en cuanto que ese pecado impide un acto de la voluntad mediante el cual el hombre podría disponerse mejor a recibir la gracia. También de este modo puede impedir el pecado venial el crecimiento de la caridad, impidiendo que el alma ponga un acto meritorio, por el que ganaría un aumento de la caridad.

Notable es sobre la materia el artículo 10 de la cuestión 24 de la Secunda Secundæ [57], con ocasión del cual suelen tratar los teólogos esta materia.

Dice en este lugar Santo Tomás, que el pecado venial no disminuye la caridad, ni efectiva ni meritoriamente. No disminuye la caridad efectivamente, porque el pecado venial no toca a la caridad misma. Nótese que la caridad versa sobre el fin último, y que el pecado venial es cierto desorden en los medios. Ocurre igual que en el ejemplo, poco ha puesto, del enfermo. Ni disminuye su amor a la salud un enfermo, porque tenga cierto afecto desordenado a la observancia de la dieta necesaria para sanar; ni la certeza de los principios se disminuye porque se opine falsamente sobre deducciones sacadas de los principios.

No la disminuye meritoriamente, porque el que delinque en lo menor no merece padecer daño en lo mayor, sobre todo si lo mayor es de otro orden distinto. Y Dios no se aparta del hombre más de lo que el hombre se aparte de El. Por tanto, el que se desordena en los medios, no merece padecer daño alguno en la caridad, por la que el hombre se ordena al fin último.

Sólo indirectamente puede decirse que la caridad se disminuye por el pecado venial, si por disminución de la caridad se entiende una disposición del alma para la corrupción y destrucción de la caridad. Porque esta disposición se causa en el alma, bien por el pecado venial, bien por una cesación en el ejercicio de las obras propias de la caridad [58].

---

homo ad gratiam suscipiendam disponitur; et per hunc etiam modum potest impedire ne charitas habita crescat, impediendo scilicet actum meritorium quo quis charitatis augmentum meretur». *De Malo, q. 7, art. 2 in corpore.*

(57) *In corpore.*

(58) «Potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius: quae fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis» *Ibid.*

ENSEÑANZAS COMPLEMENTARIAS DE LOS TEOLOGOS

Con esta síntesis tan clara y tan completa, poco margen quedó para ulteriores disquisiciones de los teólogos. Todos en general repiten la doctrina del Doctor Angélico, y a lo sumo perfilan e insisten en alguno de sus aspectos.

Por eso prescindimos de una detallada exposición de los comentarios de los teólogos a este punto. Comentarios que no existen, porque todos se reducen a reproducir más o menos extensamente las ideas del Angélico. Los que citamos a continuación es porque aclaran todavía más algún punto de los tratados por Santo Tomás.

Así Capreolo dice[59] que es falso que el pecado venial no se oponga al fervor de la caridad ni formal ni consiguientemente. Sin que a esto se pueda oponer la experiencia que todos tenemos de una coexistencia de pecados veniales y fervor en el alma. Esta coexistencia puede darse, porque el fervor de la caridad sólo es incompatible, como dice Santo Tomás con el pecado venial que ese fervor borra y que directamente se le opone. Así, por ejemplo, no se puede dar simultáneamente en el alma un pecado venial—una mentira jocosa—y un acto fervoroso de la caridad contrario a esa mentira.

Gabriel Biel habla[60] especialmente de la disminución de la gracia en cuanto a su adquisición, que el pecado venial causa en el alma. El pecado venial, dice, disminuye el fervor de la caridad, esto es, impide que la gracia obre en ese acto según aquello de S. Agustín: "*Minus te amat, qui tecum aliquid amat*", o con otras palabras, impide una simultánea conversión a Dios mediante un acto de la caridad. No puede poner el alma a la vez y actualmente dos actos: uno de caridad y otro que sea un pecado venial. Porque así como el entendimiento no puede entender simultáneamente dos cosas distintas, así tampoco puede tender el apetito hacia dos cosas diversas a la vez.

Azor habla especialmente de la disminución del bien obrar, que

(59) *In IV Sent. dist. 16, q. 1. art. 3*, pag. 346-47.

(60) «Minuit (peccatum veniale) tamen fervorem gratiae, hoc est impedit gratiam a sua operatione: iuxta illud Augustini «Minus te amat qui tecum aliquid amat».... impedit ab actuali conversione per actum charitatis in Deum. Nam sicut intellectus non simul multa intelligit actibus distinctis: ita nec appetitus in diversa simul tendit actibus dilectionis». *In IV Sent. dist. 16. q. 5. art. 1. notabilium 1.°* (la edición no tiene numeradas las páginas).

causa el pecado venial. Por él se disminuye el fervor de la caridad, en cuanto que impide y retarda al hombre que está en gracia para que no obre según las exigencias de la caridad que posee. Cuando la caridad cumple y llena su oficio, decimos que es caridad fervorosa; y por el contrario, decimos que la caridad se entibia y enfría, si desiste o cesa de cumplir su oficio y exigencias [61].

Juan de Salas resume en tres puntos su sentencia [62]. 1.° El pecado venial no es contrario a la amistad habitual del hombre con Dios o viceversa. 2.° Es contrario al fervor de la caridad del hombre para con Dios, entendiendo por este fervor de la caridad el acto por el que queremos obedecer a Dios, aún en las cosas no necesarias para la salvación. 3.° Es contrario al fervor de la caridad de Dios para con el hombre, en cuanto que Dios no quiere la bienaventuranza del hombre inmediatamente después de su muerte, si éste tiene pecados veniales.

* * *

Es curiosa la doctrina del maestro Francisco de Vitoria, O. P., sobre la relación, o mejor, la oposición del pecado venial a la caridad. Todos los teólogos le citan como impugnador único en este punto de las enseñanzas del Angélico.

Su opinión fué conocida desde antiguo, expuesta en una de sus famosas Relecciones, "*De augmento charitatis*" [63]. Esta sentencia suya está expuesta con mucha circunspección y modestia. Es opinión muy celebrada entre los teólogos, dice Vitoria, la de Guillermo Altisiodorense, que afirma que los pecados veniales disminuyen la caridad. Sobre esta cuestión propone Vitoria dos proposiciones. 1.ª La opinión del Altisiodorense no es tan improbable como suele decirse, ya que en favor de ella hay al menos argumentos aparentes. 2.ª No

(61) «Hominem charitate praeditum ex parte retardet aut impediat, ne charitatis opus, et officium exequatur; quod posset alioquin praestare, si peccatum veniale non admitteret: tunc enim charitatem fervere dicimus, cum opus suum, et officium praestat, et implet, quod debet. Ergo per contrarium, charitas tepere, aut refrigescere merito dicitur, cum a suo munere obeundo desistit, vel cessat». AZOR; *Inst. Mor.* tomo 1.°, lib. 4, cap. 9, quaesitus 16, col. 275.

(62) *In 1.ª 2. tract. 13, disp, 16, sect. 12, n. 34.* pag. 785.

(63) *Pars. 2.ª n. 21-22.* pags. 351-54. «Opinio est Altisiod. celebrata in scholis, quod peccata venialia minuunt charitatem.... De qua opinione et quaestione pono duas propositiones. Prima: Opinio Altisiod. non tam improbabilis est sicut solet videri in scholis. Probatur, quia pro illa sunt argumenta habentia apparentiam.... Sed hoc non obstante est secunda propositio. Opinio communis est contra Altissiod, et est longe probabilior: et quantum ego puto, verior

obstante, la opinión común contra el Altisiodorense es mucho más probable, y a mi parecer más verdadera.

En el Comentario a la Secunda Secundæ, recientemente editado, expone también Vitoria [64] su parecer sobre la sentencia del Altisiodorense, y añade después de buscar solución a los argumentos del Angélico: "Así, pues, quien quiera seguir la opinión del Altisiodorense puede decir que el pecado venial disminuye la caridad por partes proporcionales, y como las partes proporcionales son infinitas, por muchos que sean los pecados veniales que un hombre cometa, nunca destruirán la caridad del alma".

Sobre esta argumentación de Vitoria para probar la probabilidad de la sentencia del Altisiodorense, se nos ocurre que nunca fué—puede verse en las páginas que anteceden—el principal argumento de Santo Tomás para defender que los pecados veniales no destruyen la caridad, decir que si los pecados veniales disminuían la caridad, podría llegar un momento en que un venial destruyese el último resto de caridad que quedara en el alma. El argumento que Santo Tomás repite innumerables veces es, que el pecado venial es un acto no contrario a la caridad, que no la toca, sino que la deja a un lado, en fin que va por otros caminos.

Aragón, que estudió bastante bien esta cuestión, dice [65] que la sentencia común de los teólogos está contra la opinión del Altisiodorense, que afirma, que los pecados veniales disminuyen la caridad. Esto llevaría a concluír que por los pecados veniales se pierde la gracia. A alguno, como Vitoria, agradó esta opinión del Altisiodorense, sin que por ello crea que tenga que verse precisado a admitir, que la multiplicación de los veniales en un hombre pueda llegar a destruir la caridad que posea.

A continuación presenta Aragón cuatro conclusiones, tres contra el Altisiodorense, y la cuarta que es su opinión sobre la materia. Esta última dice así [66]: El pecado venial disminuye sólo el fervor de la caridad, en dos sentidos: porque el que peca venialmente, no pone en ese tiempo obras que puedan referirse a Dios actualmente, que es lo propio del fervor de la caridad; y porque engendran en el alma

(64) *In 2.ª 2. q. 24, art. 10, ns. 1-3*, pags. 56-57. «Ideo qui vellet tenere opinionem Altissiodorensis non debet respondere isto secundo modo, sed potest dicere primo modo, quod charitas per partes proportionales remittitur, et cum sint infinitae partes proportionales dato quod multiplicentur peccata venialia, nunquam tamen auferent totam charitatem».

(65) *In 2.ª 2. q. 24, art. 10*, pags. 586-87.

(66) *Ibid*, pags. 587-88.

una inclinación viciosa, que repugna en cierto modo a las inclinaciones de la caridad, y por consiguiente obstaculiza las obras propias de la caridad.

Por último y como confirmación de la verdad de las afirmaciones del maestro Vitoria al decir que la sentencia de Santo Tomás le parecía mucho más probable y más verdadera, aducimos la doctrina que Vitoria pone a continuación de su argumentación en pro del Altisiodorense [67].

Santo Tomás ha expuesto egregiamente, dice Vitoria, toda esta materia, diciendo que el pecado venial es contrario y disminuye al fervor de la caridad de dos modos. 1.° Disminuyendo la frecuencia de los actos de caridad. Es claro que el que se ha acostumbrado a cometer pecados veniales, p. e. diciendo palabras ociosas, no puede poner con tanta facilidad y tan frecuentemente actos de caridad, como el que no suele cometerlos. 2.° Nunca obrará tan fervorosa e intensamente el que está enredado en pecados veniales, como el que no los comete.

Es más, según Vitoria, hasta pueden disminuir indirectamente el hábito de la caridad. Porque el hábito de la caridad es cierta inclinación para cumplir los preceptos de Dios, y los veniales disminuyen esta inclinación. Además, disponen y preparan al alma para el pecado mortal, y para que más fácilmente se pierda.

* * *

Sistematizando lo que Santo Tomás y teólogos posteriores han dicho sobre los efectos del pecado venial en relación con la caridad, puede verse en toda su maldad la acción del pecado venial en el alma. Aunque no disminuya directamente la caridad del alma, ni toque a la esencia de ella.

Para ello basta una simple enumeración de lo que nos han dicho los teólogos sobre esta materia. Estos efectos perniciosos pueden catalogarse en cuatro capítulos: efectos en cuanto a la radicación de la caridad en el alma, en cuanto al fervor de la caridad, en cuanto a la adquisición de la caridad, y actitud de Dios ante el alma que comete pecados veniales.

1. En cuanto a la radicación de la caridad. Disminuye la firme adhesión de la caridad en el alma del justo, creando una disposición

(67) *In 2.ª 2. q. 24. art. 10. n. 4*, pag. 58.

favorable para un hábito contrario, el del pecado. Dispone al alma para la destrucción y corrupción de la caridad que posea. Engendra en el alma una inclinación viciosa que repugna en cierto modo a las inclinaciones de la caridad, y por consiguiente obstaculiza las obras propias de la caridad. Dispone y prepara al alma para el pecado mortal y para que más fácilmente se pierda.

2. En cuanto al fervor de la caridad. Con el pecado venial se da pábulo a la rebeldía de las pasiones, disminuyendo la obediencia del apetito inferior del hombre a la razón, y de la que dimanaba el fervor de la caridad. Este fervor es una disposición de todas las fuerzas del alma y de todos los miembros del cuerpo al servicio de la caridad. Disminuye la influencia de la caridad en la parte inferior del hombre por la que no sólo el corazón sino también la carne se alegraban y saltaban de gozo en el servicio del Señor. Impide y retarda al hombre para que no obre según las exigencias de la caridad, con otras palabras, entibia y enfría la caridad. Contraría al fervor de la caridad, por el que el hombre quiere obedecer a Dios, aún en las cosas no necesarias para la salvación.

3. En cuanto a la adquisición de la caridad. Hace que el sujeto no reciba en ese acto aumento de caridad. Es causa de que en la justificación se infunda menor caridad, en cuanto que ese pecado impide un acto de la voluntad, que dispondría al hombre para recibir mejor la gracia. Impide el crecimiento de la caridad, pues el alma deja de poner por culpa del pecado venial actos meritorios para que se le aumente la caridad. Disminuye la frecuencia de los actos de la caridad, en cuanto que disminuye la facilidad, que el alma tenía para ponerlos. Disminuye el fervor y la intensidad de los actos buenos, que hace el hombre.

4. Dios infunde menos gracia al alma que está enredada en pecados veniales, por estar menos dispuesta. Y es tal el odio que Dios tiene al pecado venial, que no quiere la bienaventuranza y felicidad inmediatas del justo que cometió pecados veniales o muere con ellos, aunque ese justo sea su amigo e hijo muy querido por la gracia santificante que posee.

III.—El pecado venial, hablando con todo rigor, no mancha al alma

La palabra "mancha" se usa en las cosas materiales, para indicar la pérdida del resplandor, que se origina en un cuerpo brillante al contacto o compenetración de otro obscuro.

Dicho vocablo se ha aplicado metafóricamente a las cosas espirituales, e indica que el alma, resplandeciente por la gracia, pierde su brillo y se mancha al contacto con las cosas corporales a que se apega.

De esta mancha, que el pecado causa en el alma, habla Santo Tomás en la Suma Teológica, pudiéndose reducir su doctrina a tres puntos principales. 1.° Tiene el alma un doble brillo, procedente el uno del resplandor de la luz natural de la razón, que guía al hombre en sus actos, y el otro del resplandor de la luz divina—la sabiduría y la gracia de Dios—, guías asimismo del hombre para el bien obrar. Juntamente con esto posee el alma la facultad de poner actos por los que se adhiere a las cosas criadas, amándolas aun contra lo que la luz de la razón y de la ley divina le dictan. Esta adhesión y contacto del alma con las cosas criadas le causan un daño en el brillo y resplandor de que venimos hablando; daño, que, metafóricamente, se ha venido a llamar "mancha del alma" [68]. 2.° La mancha no es algo positivo, que se pone en el alma, ni indica una mera privación, sino que significa cierta privación del resplandor del alma, en orden a la causa que le produjo. De aquí proviene el que a pecados distintos correspondan manchas distintas en el alma, aunque todas convengan en la privación de la gracia [69]. 3.° La mancha es algo que permanece en el alma, aún después del pecado. Es claro si se tiene en cuenta que la mancha del pecado importa cierto defecto del resplandor debido al alma por haberse alejado de la luz de la razón y de la ley divina, y por tanto, mientras el hombre permanezca alejado de esta luz, tendrá sobre él la mancha del pecado. Añádase a esto, que aunque el hombre cese en el acto del pecado, por el que se apartó de la luz de la razón y de la ley divina, no por eso vuelve inmediatamente al estado en que se encontraba antes del pecado. Para ello se requiere un movimiento de la vo-

(68) *1.ª 2. q. 86, art. 1 in corpore.*
(69) *Ibid. ad 3.*

luntad contrario al anterior. Es lo mismo que ocurre al que se alejó de otro tras mucho caminar. Para acercarse de nuevo al sitio de donde partió, no le basta detenerse en su marcha; es necesario que se mueva en dirección contraria a la que le alejó [70].

La misma exposición que acabamos de hacer nos previene ya, que esta doctrina de Santo Tomás es general, y que propiamente, en toda su plenitud, sólo es aplicable a la mancha que el pecado mortal causa en el alma. Porque Santo Tomás habla de una mancha causada en el alma por la adhesión a una criatura en contra de la ley divina, y ya vimos en el capítulo primero de esta obra, que para el Angélico, "adhesión a una criatura contra la ley de Dios" es sólo el pecado mortal. El venial era una adhesión fuera de la ley de Dios.

Pero hay más. Es que Santo Tomás dedica nada menos que un artículo de la Suma [71] a la cuestión: "si el pecado venial causa mancha en el alma". Con ocasión del pecado venial aquilata mucho más la doctrina que expuso anteriormente sobre el doble brillo que posee el alma, hablándonos de otro doble brillo, que no se ha de confundir enteramente con el anterior. El doble brillo de que antes habló se condensará en este lugar en uno solo: el resplandor habitual del alma en gracia. Y se añadirá otro nuevo: el resplandor actual.

Dice, pues, Santo Tomás, que así como el cuerpo posee un doble brillo: procedente uno de la disposición intrínseca de los miembros y del color, y procedente el otro de la claridad exterior que obra sobre el cuerpo, así también el alma posee un doble resplandor: uno, habitual e intrínseco; otro, actual, a modo de brillo extrínseco, externo. El pecado venial impide el resplandor actual, no el habitual, porque no excluye ni disminuye el hábito de la caridad y de las otras virtudes.

Por otra parte, toda mancha lleva consigo algo que permanece en la cosa manchada y por tanto parece que debe aplicarse para significar la pérdida o daño del resplandor habitual, más que la del actual.

Por lo cual, propiamente hablando, el pecado venial no causa mancha en el alma. Y si en alguna parte se dice lo contrario, debe entenderse de una mancha secundum quid, impropia, en cuanto que impide el resplandor que proviene al alma de los

(70) *1.ª 2. q. 86, art. 2 in corpore.*
(71) *1.ª 2. q. 89, art. 1.*

actos de las virtudes [72]. En estas últimas palabras se refiere el Angélico a la manera de hablar de algunos Santos Padres, que dicen que los pecados veniales son como cierta podredumbre y úlceras purulentas del alma. Es claro, con lo anteriormente dicho, que fuera de los hábitos viciosos y de la permanencia moral del acto del pecado venial [73] no queda en el alma del que pecó venialmente nada, que pueda compararse propiamente con esas úlceras, ya que los pecados veniales no se oponen al brillo habitual del alma, el cual proviene de la gracia santificante que ha quedado intacta, mientras que la podredumbre y úlceras es cosa que se opone al brillo habitual del cuerpo [74].

No es otra la opinión de Santo Tomás en la Tercera Parte de la Suma Teológica [75], como alguno ha creído. En esa parte y con ocasión del modo como se perdona el pecado venial, propone esta dificultad: El pecado venial causa cierta mancha en el alma. Ahora bien, toda mancha no se quita sino por medio de la gracia, que es como el brillo espiritual del alma. Luego para el perdón del pecado venial se requiere una infusión de gracia santificante.

En la solución repite la doctrina sobre el doble brillo del alma, habitual y actual, expresándose en estos términos: así como en el cuerpo hay dos clases de manchas, una por la privación de aquello que se requiere para el brillo del cuerpo, por ejemplo, la falta del color debido o de la proporción requerida en los miembros, y otra por la superposición de algo que impide el brillo, por ejemplo, un poco polvo, así ocurre al alma. En ella también se da una doble mancha, de las cuales la primera procede de la privación del brillo de la gracia, causada por el pecado mortal, y la

(72) «Macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu sicut in corporalibus patet ex quibus per similitudinem nomen maculae ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem a exteriori claritate superveniente: ita etiam in anima est duplex nitor, unus quidem habitualis quasi intrinsecus, alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum». *1.ª 2. q. 89. art. 1 in corpore.*

(73) De ello hablaremos en el párrafo siguiente.

(74) PESCH, *Prael. Dogm.*, tomo IX, n. 552, págs. 258-59.

(75) *3.ª q. 87. art. 2.*

segunda de la inclinación desordenada del afecto a algo temporal, que es lo que sucede en el pecado venial [76].

Nadie, que considere atentamente estas palabras, puede dudar del perfecto paralelismo entre ellas y las anteriormente citadas de la Prima Secundae. En ellas no se hablará explícitamente del brillo habitual y actual del alma, pero el que conozca la doctrina de la Prima Secundae descubrirá en estas otras palabras la misma división y clasificación del brillo del alma. La privación del color y proporción debidas corresponden a la privación del brillo habitual, y la superposición de polvo que impide el brillo corresponde a la privación del brillo actual, pues este impedimento es algo extrínseco al brillo del alma, como ya anotó Santo Tomás en la Prima Secundae [77].

Esta correspondencia con la doctrina de la Prima Secundae se recalca aún más por las palabras, que añade Santo Tomás en este lugar [78]. "Por tanto para quitar la mancha del pecado mortal se requiere la infusión de la gracia, mas para quitar la del pecado venial se requiere y es suficiente un acto procedente de la gracia, por el que se remueva y quite la adhesión desordenada a la criatura".

Compárense estas palabras con las que escribía en la Prima Secundae: "y si en alguna parte se dice lo contrario —que el pecado venial mancha al alma—debe entenderse de una mancha secundum quid, impropia, en cuanto que impide el resplandor que viene al alma de los actos de las virtudes". No podía ponerse mejor complemento a esas palabras y que explicase positivamente lo que en ellas se dice negativamente, que diciendo como Santo Tomás en la Tercera Parte de la Suma, "mas para quitar

(76) «Sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter; uno modo per privationem eius, quod requiritur ad nitorem, puta debiti coloris, aut debitae proportionis membrorum; alio modo per superinductionem alicuius impedientis decorem, puta lut, aut pulveris; ita etiam animae inducitur macula, uno modo per privationem decoris gratiae per peccatum mortale, alio modo per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale: et hoc fit per peccatum veniale». *Ibid. ad 3.*

(77) Téngase en cuenta que Santo Tomás llamaba al brillo actual del alma, brillo externo, extrínseco, es decir, algo que se sobreañade al brillo extrínseco e interno del alma, «alius autem actualis quasi exterior fulgor», y por consiguiente la mancha correspondiente a la falta de este brillo es un impedimento superveniente al brillo intrínseco, no una privación del brillo intrínseco, habitual, el único cuya privación tiene razón propia de mancha.

(78) «Et ideo ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur infusio gratiae; sed ad tollendam maculam venialis peccati requiritur aliquis actus procedens ex gratia, per quem remittatur inordinata adhesio ad rem temporalem». *3.ª q. 87, art. 2 ad 3.*

la mancha del pecado venial se requiere y es suficiente un acto procedente de la gracia—acto que se veía impedido por el pecado venial—y por el que se remueva y quite la adhesión desordenada a la criatura".

* * *

La coincidencia de los grandes Maestros contemporáneos con la doctrina del Doctor Angélico es también, en esta ocasión, perfecta.

San Buenaventura [79] nos habla de una doble mancha del pecado. La del pecado mortal, que arroja del alma el brillo de la gracia, y la del venial, que retarda el acto de la caridad. Esta segunda mancha en cierto modo al alma, pero no la deforma, pues se compagina con la gracia que es la que informa al alma con su brillo. Es decir, que no destruye con su mancha el brillo interno, habitual, del alma.

Concisa y breve es la fórmula de San Alberto Magno. Ambos pecados, mortal y venial, manchan al alma, de modo diverso. Es lo que con frase feliz enseñó San Gregorio: "el venial obscurece, el mortal entenebrece", porque el mortal no puede coexistir con el resplandor y belleza de la gracia, cosa que sí es posible al venial. Así, pues, ambos manchan, el uno obscureciendo y el otro entenebreciendo [80].

Preciosa, más que nada por la precisión a que llega en sus palabras, es la doctrina de Tomás de Strabourg o Argentina [81]. De dos maneras puede entenderse que el alma se mancha. Por la primera se entiende una exclusión de la limpieza del alma con inclusión de cierta deformidad y suciedad: esta mancha aparta del bien eterno, que es enteramente puro y es la causada por el pe-

(79) «Anima dupliciter habet pollui: aut macula mortalis peccati quae quidem expellit nitorem gratiae aut macula venialis peccati, quae quodam modo retardat actum dilectionis gratuitae.... Secunda vero est pollutio venialis, quae etsi aliquo modo polluit non tamen deformat, quia stat simul cum gratia quae animam informat». *In II Sent. dist. 42, art. 2, q. 1 ad 3.*

(80) «Utrumque maculat animam, sed diversa macula. Dicit enim Gregorius quod *veniale obscurat, mortale obtenebrat:* eo quod mortale non secum lumen compatitur et pulchritudinem gratiae, quam secum compatitur veniale.... Utrumque enim imprimit maculam, sed unum obscurantem, alterum obtenebrantem». *Sum. theol. 2.ª pars. q. 114. memb. 4, art. 1,* pág. 338.

(81) «Animam pollui potest dupliciter intelligi. Uno modo per exclusionem munditiae cum inclusione deformitatis et immunditiae.... et hoc solum fit per peccatum mortale. Aliquo (alio) modo per aliqualem diminutionem munditiae et dispositionem ad inmunditiem, et talis pollutio fit veniali peccato». *In II Sent dist. 42, q., art. 2, concl. 1 ad 2.*

cado mortal. La otra indica cierta disminución de la limpieza y cierta disposición para la suciedad del alma—pero, nótese bien, sin inclusión de suciedad alguna—: esta mancha es causada por el pecado venial, y no aparta del bien eterno. De esta exposición de Tomas de Strabourg, sólo queremos subrayar, que no se puede llamar "mancha propiamente" dicha a la que no ensucia al alma.

Todos los teólogos del siglo XVI, sin excepción, han admitido estas fórmulas venerables y precisas, procurando defenderlas e ilustrarlas más si cabe.

Desde Dionisio Cartujano que en su Suma repite [82] con las mismas palabras la doctrina del Angélico: y que en su Comentario al Libro de las Sentencias inicia una explicación a la concisa y breve fórmula de San Alberto Magno. Para ello escribe que de la mancha del pecado se puede hablar en general y en particular o con más propiedad. Hablando en general, tambien el pecado venial mancha, puesto que por él se disminuye la perfección de la imagen de Dios en el alma en cuanto a un acto. Mas hablando con propiedad, el pecado venial no mancha, porque no destruye el brillo de la gracia. Para explicar esto, propone el siguiente ejemplo: a veces una pintura se ennegrece, dificultándose con ello su visión, y otras veces se obscurece de tal modo, que no hay manera de distinguirla. Es lo que afirma San Gregorio al decir "que el venial obscurece y el mortal entenebrece" el alma [83].

Más claro es el ejemplo que sobre la mancha del pecado venial nos ofrece Conrado Koellin [84]. Un cuadro muy bien pintado, al que dan los rayos del sol, tiene dos brillos. Uno por estar bien hecho: brillo intrínseco o habitual. Otro por la luz que le viene del sol: brillo extrínseco o actual. Si el sol se obscurece o se

(82) *Lib. 2, art. 95. n. 1*, fol. 218 v.°

(83) «Praeterea de veniali quaeritur. Primo, an sit macula. Respondetur quod macula dupliciter sumitur. Primo communiter. Sic veniale peccatum est macula, quia per ipsum diminuitur rectitudo imaginis Dei, quoad aliquem actum. Secundo proprie, prout tollit nitorem gratiae, et sic veniale peccatum macula non est. Et potest poni tale exemplum: Interdum denigratur imago depicta ut videri non valeat. Quandoque sic obscuratur, ut plene discerni non possit». DION. CART. *in II Sent. dist. 42, q. 3*, pág. 584.

(84) Véanse también las siguientes frases de Conrado: «proprie loquendo veniale peccatum non causat maculam in anima, sed solum secundum quid.... Macula magis (et proprie) videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis, sed peccatum veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem; ergo.... In tantum dicitur veniale causare maculam, in quantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum; quia videlicet peccans venialiter, non exercet se in virtutibus, quia veniale non est virtutis, sed praeter virtutem». *In 1.ª 2. q. 89. art. 1*, pág. 71.

oculta, siempre queda al cuadro el brillo fundamental que tiene por estar bien hecho. Así ocurre en el alma. Esta tiene dos brillos: uno el intrínseco o habitual procedente de la gracia santificante; otro, extrínseco o actual, que procede de la actuación de las virtudes. Si en un momento dado, en vez de un acto de virtud se pone un pecado venial, entonces el alma pierde el brillo actual o extrínseco, quedándose con el fundamental, es decir, el intrínseco o habitual, que procede de la gracia santificante.

Citemos siquiera sea en rápida enumeración, a Juan Viguier [85], Domingo Soto [86], Pedro de Soto [87], Azor [88] y Belarmino [89], que siguen en sus obras la doctrina y nomenclatura del Angélico sobre la mancha del pecado venial.

IV. En qué consiste el pecado venial habitual

La doctrina que hemos visto de Santo Tomás en el párrafo anterior se reduce a que "el venial, propiamente hablando, no causa mancha en el alma". Y la razón fundamental era: porque la mancha del alma se concibe como algo que atenúa el brillo intrínseco o habitual del alma, que no es otro sino el de la gracia y por el pecado venial—ya vimos en el capítulo 2.° la unanimidad que sobre esto había—no se toca lo más mínimo a la sustancia de la gracia. Como una mancha de un vestido se concibe como algo que afea la sustancia misma del vestido. Y así como nadie llamaría mancha de un vestido a un objeto opaco que momentáneamente se colocara sobre el vestido, sin que le afeara uniéndose y confundiéndose con la materia del vestido, así tampoco debe llamarse propiamente mancha del alma a un acto que momentáneamente priva al alma del brillo actual, que a ella añade la actuación de las virtudes, y que propiamente es un brillo extrínseco, cuya pérdida no toca para nada a la sustancia de la caridad, de la que viene al alma su brillo fundamental, intrínseco y habitual.

Esta concepción sobre la mancha del pecado venial siguió

(85) *Inst. Theol.*, cap 18 de lege peccati, § 3, xer. 1.°, fol. 246.
(86) *In IV Sent. dist. 15. q. 2. art. 2*, pág. 675.
(87) *Tract. de discr. peccatorum*, lect. 5.ª fol. 347 v.°
(88) *Inst. Mor.* tom. 1, libr. 4. cap. 8. quaeritur 8.°, col 269.
(89) *Libr. 1.° de amissione gratiae, cap. 14. n. 8.* pág. 54.

admitiéndose, como hemos visto, durante siglos, sin encontrar la menor oposición, hasta fines del siglo XVI. Sin embargo, ya a fines de este siglo, varía de golpe el modo de hablar de los teólogos, hasta afirmar todos unánimemente que el pecado venial mancha al alma.

Este cambio tuvo una razón. Que nosotros creemos hallar en la Introducción que para hablar de la materia, hicieron los Salmaticenses [90]. El pecado venial tiene que causar alguna mancha en el alma, porque tiene que quedar en el individuo que pecó venialmente algo, por lo que ese hombre permanezca reo del pecado venial en cuanto a la pena y en cuanto a la culpa, pues —como es sabido— ni la culpa ni el reato del pecado venial se perdona con la mera cesación del acto del pecado. Así, pues, lo que se asigne como reato de culpa y pena consiguiente a un pecado venial, será a la vez la mancha causada por el pecado venial, porque la mancha y el reato de culpa no se pueden separar. Ni puede ser que está limpia delante de Dios un alma, que es rea de alguna culpa. Por tanto, la mancha del pecado venial no es meramente actual, porque el acto pasa, sino que es algo habitual o casi habitual que permanece en el alma como resultado de dicho acto, hasta que se perdona el pecado cometido.

Ante esta nueva concepción de la mancha del pecado venial, o mejor dicho, ante esta complicación surgida, es claro que todos los teólogos, puestos en la disyuntiva de admitir una mancha del pecado venial, o por el contrario negar la existencia del pecado venial habitual, optaron por admitir que el pecado venial causa mancha en el alma.

Sin embargo, antes de estudiar en que consista el pecado venial habitual, nos preguntamos: ¿realmente hay que admitir esa disyuntiva o más bien podemos hablar de un pecado venial habitual, sin que ello nos obligue a decir que el acto del pecado venial encierre la razón propia de mancha del alma? Nos inclinamos por creer que no hay incompatibilidad en que hablemos de una permanencia moral de la culpa venial en el alma, sin que esto lleve consigo la existencia de una mancha propiamente dicha en el alma [91]. Todo consistirá en hallar una buena sentencia que concilie ambos extremos.

(90) *De peccatis.* Com. in 1.ª 2. q. 989, art. 1. n. 3.

(91) Puesto que la razón que alegan los adversarios es que no se puede concebir una culpa en el alma sin una mancha anexa. Y como hemos visto en el

Hasta seis sentencias distintas hemos encontrado en los teólogos para explicar en qué consista el pecado venial habitual. Trataremos de exponer, siguiendo el orden de menor a mayor probabilidad, que a nuestro parecer tienen.

1.ª El pecado venial causa en el alma una disposición positiva mala que radica en la esencia misma del alma. Esta disposición mala es lo que constituye el pecado venial habitual según Gregorio Martínez, quien además añade, que no es una entidad realmente distinta del alma, sino que basta con decir que sólo es formalmente distinta [92]. Y cita a su favor a catorce (!) teólogos, entre ellos Santo Tomás, Cayetano, Suárez, Vázquez...

Esta opinión podría admitirse si por esa "disposición positiva mala" entiende Martínez aquel estado previo y proclive al mortal, en que dejaba al alma el pecado venial y del que hablamos antes, en las relaciones del pecado venial con la caridad [93].

Otra cosa sería si por ello entendiese un hábito o cualidad mala, que hace esa alma odiosa a Dios. Esto no podría admitirse, porque no podría encontrarse la causa eficiente de esa cualidad. Ni Dios, que no hace nada malo, ni el hombre, pues hay pecados veniales que se cometen con la omisión de un acto, y la pura omisión de un acto no puede causar cualidad alguna, fuera de una inclinación viciosa a repetir esa omisión. Esa inclinación puede encontrarse en los que ya han retractado ese pecado y por tanto no es mala [94].

2.ª Es la de Duns Scoto y su escuela [95], para quienes la mancha del pecado y el pecado habitual no son otra cosa que el reato de pena debido por el acto del pecado. Bassolis, el discípulo predilecto de Scoto, ha explicado muy claramente la sentencia del Maestro. Se suele decir, escribe [96] y con razón, que el pecado se perdona y borra en cuanto a la culpa. No porque el pecado o la culpa permanezcan en el que lo cometió, ni por cualidad alguna por la que ése sea o se llame pecador hasta que la penitencia la

párrafo anterior, al menos el pecado venial actual—que tiene razón de culpa—se puede concebir, y lo han concebido muchos teólogos, sin que para ello haya que admitir que manche propiamente al alma.

(92) «Veniale causare in anima dispositionem malam positivam subiectatam in ipsa essentia animae... Notandum tamen hanc maculam positivam non realiter tamquam res, a re solum formaliter ab anima sufficere esse diversam». *In 1.ª 2. q. 89. art. 1. dub. 1*, pág. 887.

(93) Cfr. la pág. 73 de este trabajo.

(94) PESCH, *Prael. Theol.*, tom. IX. n. 500, pág. 235.

(95) *In IV Sent. dist. 4, q. 1, § dico ergo.*

borre, sino porque Dios odia y detesta y castigará al que cometió un pecado y no ha hecho penitencia de él. Este, concluye, es el único sentido en que admitimos que el pecado manche.

3.ª El acto del pecado venial deja en el alma una inclinación desordenada del afecto hacia algo temporal, y en esto precisamente consiste la mancha habitual del pecado venial, o con otras palabras, el pecado venial habitual. Es la sentencia de Domingo Soto [97], y que fué expuesta más ampliamente en sus Institutiones Morales por Juan Azor. A saber, el pecado venial produce también cierta conversión al bien creado, en el que se adhiere desordenadamente la voluntad como a un hábito, hasta que se aparta de él por algún acto de dolor y penitencia grato y aceptable a Dios. Pasado, pues, el acto del pecado venial, la voluntad continúa adherida, como a un hábito, al pecado que cometió; en esto consiste la culpa venial habitual [98].

Actualmente es partidario de esta opinión el P. Deman, O. P., el cual despues de admitir la sentencia de Santo Tomás "el pecado venial, propiamente, no mancha al alma "dice que debe tenerse también en cuenta la permanencia del pecado venial en el alma hasta el instante de su perdón. Esta permanencia consiste en una adhesión no revocada de la voluntad a aquel bien desordenado en el que está atenazada, como en un obstáculo, la extensión de la caridad en ese género de acciones [99].

4.ª La expuso primero José Anglés, el cual dice que, si por mancha se entiende la privación de la rectitud de la virtud opuesta a un pecado venial y de la conformidad con la ley, admite en ese caso que el pecado venial mancha al alma [100]. Lorca dice que la man-

(96) «Non frustra dicitur peccatum remitti vel deleri quantum ad culpam: non quia culpa vel peccatum in seipso maneat: nec aliquid aliud quod sit aliquid quo formaliter sit aliquis: vel dicatur peccator usque ad poenitentiam: et tunc adveniente poenitentia deleatur: sed pro tanto quia Deus illum cui infuit culpa usque ad poenitentiam vel pro tempore usque ad poenitentiam odit: et detestatur: et reprobat ipsum, et non solum hoc sed etiam vult sibi poenam aeternam: est enim peccator inimicus Deo: et cum hoc ab ipso puniendus.... Et modo praedicto si manet macula». *In IV Sent. dist. 14. q. 2. art. 1, § quantum ad praesentem*, fol. 80, col. 4.ª

(97) *In IV Sent. dist. 15. q. 2, art. 3*, pág. 675.

(98) «Relinquitur quaedam conversio ad bonum creatum, in quo voluntas male inhaeret quasi habitu, tandiu quandiu per aliquem dolorem, et actum poenitentiae ipsi Deo gratum, et acceptum non se avertit; manet igitur in homine post actum peccati venialis praeteritum voluntas peccati, quod semel admisit, inhaerens quasi in habitu, et in hoc culpa venialis consistit, post actum praeteritum». Azor, *Inst. Mon.*, tom. 1, libr. 4, quaeritur 6, col. 272.

(99) DTC sac. 101-102, col. 237 del art. Peche Veniel del P. Demán.

(100) «Si macula pro privatione rectitudinis oppositae et conformitatem ad rectam rationem accipiatur, efficit veniale tunc maculam in anima». *In II Sent. dist. 37, q. 2, art. 2*, pág. 389.

cha del pecado venial consiste en la permanencia habitual de la privación de la rectitud debida al acto, mientras ese acto no se retracte [101].

Curiel y Zumel siguen una misma trayectoria al exponer con más detalle esta sentencia que es la de ambos. Zumel da en esta materia cuatro afirmaciones [102]: 1.ª El pecado venial, propiamente hablando, no causa mancha en el alma. 2.ª Pasado el acto del pecado, en el hombre que lo cometió queda algo, que tiene razón de mancha y de pecado habitual. 3.ª Esta culpa venial habitual consiste formalmente en cierta privación habitual de la conformidad con aquello, que está prohibido bajo pecado venial. 4.ª La mancha que queda del pecado venial está también en la privación de la conformidad con esa ley; y por eso, en el hombre elevado a un fin sobrenatural importa además la privación del resplandor que posee el alma, cuando pone un acto elícito o imperado por la caridad.

Curiel se pregunta, si pasado el acto del pecado venial queda en el hombre algo, que tenga razón de pecado habitual y de mancha, y en qué consista. Se responde con tres afirmaciones [103]. 1.ª Pasado el acto del pecado venial queda en el hombre algo que tiene razón de pecado habitual y de mancha. Esto se prueba, por 1 Joa. I,8 donde el Apóstol dice: "nos engañamos, si decimos que no tenemos pecado", por el Padre Nuestro en el que todos rezamos "perdónanos nuestras deudas", y por Santo Tomás, el cual en la Tercera Parte de la Suma Teológica (q. 87, art. 2) enseña que el pecado venial deja manchada al alma [104]. 2.ª Esta culpa habitual consiste formalmente en la privación habitual de la conformidad con la ley a la que se opone el pecado venial cometido. 3.ª Además en el hombre elevado a un fin sobrenatural la culpa habitual del pecado venial trae con-

(101) «Privatio rectitudinis debitae actus habitualiter permanens, quandiu actus non retractatur». *In 1.ª 2. q. 89, art. 1*, pág. 349.

(102) «Cum ergo macula importet aliquid manens in re maculata, magis videtur pertinere ad iacturam nitoris habitualis, quam actualis; et ob id proprie loquendo peccatum veniale non causat maculam in anima». *In 1.ª 2. q. 89, art. 1*, págs. 709 y 710. Véanse las otras proposiciones en la siguiente nota 103.

(103) «1.ª Transacto actu peccati venialis manet in homine aliquid quod habet rationem peccati habitualis, et aliquid quod habet rationem maculae... 2.ª Culpa habitualis, quae manet transeunte actu peccati venialis, consistit formaliter in privatione habituali conformitatis cum lege, cui peccatum veniale opponebatur.... 3.ª Et praeterea in homine elevato ad finem supernaturalem importat privationem eius nitoris seu decentiae, quam anima habet ex eo, quod exercet actum, vel elicitum vel imperatum a charitate». *In 1.ª 2. q. 89, art. 1*, págs. 503-504.

(104) Es notable que para dar la sentencia del Angélico cite este lugar y no el clásico de la 1.ª 2. q. 89, art. 1, donde no cabe duda que Santo Tomás es de otra sentencia.

sigo la privacion del resplandor que tiene el alma, cuando pone un acto elícito o imperado por la caridad.

5.ª El pecado venial habitual consiste en la privación de cierta facultad habitual que el justo posee para el pronto y expedito ejercicio de la caridad. Así, en resumen, se expresan Gregorio de Valencia, Saye y los Salmanticenses.

Todo pecado, dice Gregorio de Valencia [105], deja en el alma una mancha a modo de hábito, por la que el hombre se llama pecador hasta que se le perdone el pecado cometido. Los pecados veniales no causan la misma mancha que los mortales, pues no privan de la gracia santificante. Mas, siguiendo el modo de hablar de la Sagrada Escritura, que dice de todos los pecados, que manchan el alma, podemos decir que la mancha del pecado venial consiste en la privación de aquel brillo que causa en el alma la actuación fervorosa de la caridad, y que los pecados veniales impiden [106]. O también, que por el pecado venial se pierde la facultad de usar pronta y expeditamente de la amistad con Dios y de la caridad.

Esta facultad no es un hábito realmente distinto del hábito de la gracia y caridad, sino que sólo añade una relación de razón, según la cual se entiende que el hombre puede ejercer la caridad y amistad con Dios prontamente y sin impedimentos.

En otro lugar [107] habla también expresamente Valencia del pecado personal habitual, o sea, del que permanece a modo de hábito, pasado el acto del pecado. Por las Sagradas Escrituras consta, que aún los que están en gracia son pecadores, y por lo tanto que en ellos permanece algún pecado a modo de hábito; luego hay que señalar una perfección habitual, fuera de la gracia, en cuya privación consista esta permanencia habitual del pecado venial.

Luego pasa a demostrar en qué no puede consistir, resumiendo su estudio en las siguientes frases: "el pecado venial habitual no puede consistir ni en la privación de la gracia y de la caridad, ni en la privación del fervor actual ni habitual, ni en la privación de los auxilios necesarios ni en la de los extraordinarios", sino que consiste "en la privación de cierta facultad habitual del justo para

(105) *In 1.ª 2. disp. 6. q. 16. puncto único*, cols. 67-82.

(106) Gregorio Saye usa estas mismas palabras. «Est igitur macula quam infert peccatum veniale, privatio illius nitoris, qui ferventis charitatis usu, quem peccata venialia impediunt, continetur». *Clavis regia*, lib. 2, cap. 13, n. 6, p. 95.

(107) *In 1.ª 2. disp. 6. q. 2. puncto 1.º*, cols. 541-50.

poder ejercitar sin impedimentos y hasta con fervor y prontitud la caridad" [108].

Esta facultad no es un hábito especial, sino más bien consiste en cierta relación del hombre justo con Dios como un amigo, según la cual, cuando el justo no pone por sus pecados veniales actuales impedimento a la familiaridad y amistad con Dios, entendemos que tiene una razón especial para ser capaz de más y mayores auxilios divinos, con los que es movido a un ejercicio de la caridad más fervoroso y libre [109].

Por lo cual, aunque esta facultad física y realmente no sea un hábito, sino una relación cuyo fundamento es la remoción del impedimento que tiene el hombre para poner los actos de la caridad, sin embargo, al ser moralmente considerada como algo muy útil y muy importante para la salvación del hombre, suele con razón juzgarse como un habito, en cuya privación habitual consiste el pecado habitual, por el que el justo se denomina y es en realidad pecador [110].

Está fuera de toda duda, dicen los Salmanticenses [111] que el pecado venial cause alguna mancha en el alma, porque tiene que quedar, en el que pecó venialmente, algo por lo que ese hombre permanezca reo del pecado venial en cuanto a la pena y en cuanto a la culpa, pues—como es sabido—ni la culpa ni el reato del pecado venial se perdonan al cesar el acto del pecado.

Así pues, todo lo que asignemos como reato del pecado venial, será a la vez reato de mancha, porque el reato de culpa y la mancha no se pueden separar. Como no puede suceder, que esté limpia delante de Dios un alma, que sea rea ante El de alguna culpa.

De esto se deduce que la mancha del pecado venial no puede ser el mismo acto del pecado venial, pues éste pasa, sino que tiene que

(108) «Ea (peccata venialia habitualia) neque in privatione gratiae et charitatis, neque in privatione fervoris actualis aut habitualis, neque in privatione auxiliorum necessariorum, neque etiam extraordinariorum omnium proprie consistere, sed in privatione cuiusdam facultatis sive habitualis iusti ad expeditum, et certa quadam ratione fervens ac promptum exercitium charitatis». *Ibid. col. 549.*

(109) «Quae quidem facultas non est reipsa peculiaris aliquis habitus, sed consistit potius in quodam ordine sive relatione hominis iusti ad Deum ut ad amicum, secundum quem ordinem seu relationem ad Deum homo iustus quando per actualia peccata minuta non praebet impedimentum familiaritati divinae et usui mutuae amicitiae, intelligitur esse peculiari ratione capax plurium, et maiorum auxiliorum, et instictuum divinorum, quibus ad expeditum et fervens illud charitatis exercitium incitetur». *Ibid.*

(110) «Merito censeri potest quasi quidam habitus, cuius proinde privatio permanens intelligatur vere esse peccatum in modum habitus manens, a quo iustus denominatur vere peccator». *Ibid. col. 549-50.*

(111) De vitiis et peccatis. *Comm. in 1.ª 2. q. 89. art. 1, ns. 1-7.*

ser algo habitual o casi habitual, que permanezca como resultado de ese acto hasta que se perdone el pecado cometido.

Para comprender mejor en que consiste esta mancha habitual, observemos que, pasado el acto del pecado, pueden quedar tres cosas en la voluntad: un hábito o disposición que inclina a repetir esos actos, una conversión moral al objeto de ese pecado y una disminución del fervor o sea de la facilidad de la caridad para poner sus propios actos y para imperar a las otras virtudes [112].

La mancha del pecado venial no puede consistir en las dos primeras, aunque no se pueda rechazar completamente la segunda por razón de las palabras del Angélico [113]. Consiste, pues, en la tercera, a saber, que por los pecados veniales se disminuye en cierto modo el hábito de las virtudes infusas, no por parte de su entidad como si perdiesen algún grado de intensidad, sino por parte del término. Ya que por la multiplicación de esos pecados y por la adhesión de la voluntad a esos objetos, los hábitos de las virtudes se vuelven menos expeditos para poner sus operaciones, y su fuerza operativa queda como comprimida y contraída sin poder prorrumpir con toda prontitud y facilidad en sus actos [114]. Igual que las plantas, las cuales al llegar el frío, casi cesan en sus funciones vitales, hasta la llegada del calor, que da facilidad de obrar a sus facultades vegetativas. Esto es lo que afirma Santo Tomás, concluyen los Salmaticenses, al decir que por el pecado venial se retarda el afecto del hombre en su tendencia pronta a Dios [115].

6.ª Es la que tiene más teólogos a su favor, y que modernamente defienden Pesch [116] y Billot [117]. El pecado venial habi-

(112) «Habitum et dispositionem ad similes actus inclinantem moralem conversionem ad obiectum talis peccati, et diminutionem fervoris seu habilitatis charitatis ad eliciendos proprios actus, et imperandum caeteris virtutibus». *Ibid. n. 6.*

(113) *En la 3.ª q. 77, art. 2 ad 3.*

(114) «Per peccata venialia diminuuntur quodammodo habitus virtutum infusarum, non ex parte entitatis, quasi aliquem gradum intensionis amittant, sed ex parte termini: quia per multiplicationem praedictorum peccatorum, et per adherentiam voluntatis ad illorum obiecta tales habitus redduntur minus habiles et minus expediti ad suas operationes eliciendas; manetque eorum vis operativa veluti compressa et contracta in seipsa, ut non ita prompte et faciliter in actum prorrumpat». Salmant. De vitiis et peccatis, *In 1.ª 2. q. 89. art. 1. n. 6*

(115) *3.ª q. 87, art. 1 in corpore. In IV Sent. dist. 16. q. 2. art. 1, quaestiunc. 2 ad 3.*

(116) *Prael. Dogm.*, IX. n. 550, pág. 258: «Ergo ex peccato veniali actuali non necessario quicquam physice remanet in homine. Sed totum, quod manet, est cognitio Dei hunc hominem venialiter peccasse neque adhuc hanc malam affectionem debito modo retractasse, et voluntas Dei postulandi debitam satisfactionem».

(117) *De personali et originali peccato*, págs. 130-32.

tual consiste en el conocimiento que tiene Dios de que este hombre pecó venialmente y que aun no ha retractado debidamente esa mala aficion, junto con la voluntad de Dios en pedir la debida satisfacción.

Vázquez defendió [118] el primero esta sentencia, que, como deja ver su enunciado, tiene muchos puntos de contacto con la de Scoto. Dice Vázquez que además de la privación de la gracia debe haber algo que sea mancha y suciedad del pecado. La razón es, porque el pecado venial deja alguna mancha en el alma y sin embargo no priva de la gracia. Por lo cual afirma con Bassolis, que el hombre se llama y es pecador y se mancha por razón del acto malo pasado, y por eso mismo permanece digno de la pena correspondiente [119].

Esta denominación es de razón porque está fundada en algo real, el acto del pecado. Y como esto es cosa extrínseca y pasada, la denominación que de ahí se tome, tiene que ser mediante el entendimiento, que la concibe a modo de una forma inherente a la misma alma, que se dice estar manchada.

Mas, para que alguno se denomine pecador de tal modo que se pueda decir que permanece manchado y en estado de pecado, se requiere que haya pecado y que no se haya retractado ese pecado ni por la penitencia ni por un acto de perfecta contrición [120].

No queremos afirmar con esto que "la no retractacion" pertenezca a la forma por la que alguien es llamado pecador, sino que es necesario por parte del sujeto que se denomina pecador, porque si ese hombre retractó su pecado, ya no se puede llamar ni es pecador.

Esta sentencia se diferencia de la de Scoto, en que éste dice que la obligación a la pena procede solamente de la voluntad de Dios. Vázquez dice que procede por su propia naturaleza del pecado pasado no retractado. Para Scoto no hay otra mancha que el reato de pena. Para Vázquez queda cierta mancha, por la que el hombre se dice estar afeado, manchado por la inmundicia del pecado.

(118) *In 1.ª 2. disp. 139, cap. 5.*

(119) «Hominem dici, et esse peccatorem, et pollutum ex actu peccati praeteriti, et ex illo similiter dici manere vere dignum aeterno suplicio». *Ibid.*

(120) «Ut quis denominetur ita peccator, ut in statu peccati pollutus manere dicatur non est peccatum solum praeteritum, sed peccatum praeteritum nondum retractatum». *Ibid.*

Poco después aplica Vázquez esta doctrina general sobre la mancha del pecado al caso del pecado venial, diciendo [121]: "Del pecado pasado y no retractado se dice que el alma permanece convertida a la criatura por cuyo amor pecó, y apartada de Aquel a quien odió en ese acto, y por tanto permanece en el mismo estado y afecto que al pecar".

Ahora bien, como este estado es común a los que pecaron venial y mortalmente, se sigue que también del pecado venial queda cierta mancha.

Suárez dice [122] que del acto del pecado venial queda en el hombre no sólo el reato de pena, sino también cierta culpa y mancha moral. Esto se deduce de que el que pecó venialmente, se dice comunmente que permanece en estado de pecado venial y se llama en cierto sentido pecador, como consecuencia del acto venialmente malo que cometió anteriormente y que no retractó, ni le ha sido perdonado.

A Salas agrada más que otra alguna la sentencia de Suárez, y que él expone en los siguientes términos [123]: "el pecado venial habitual es el mismo pecado actual no perdonado ni dignamente compensado, y que permanece moralmente, mientras no se perdone o compense".

Igualmente dice Tanner [124] que "el pecado venial habitual, formal y esencialmente no es otra cosa que el mismo pecado actual pasado y que moralmente permanece en cierto modo hasta que se perdona".

(121) «Ex peccato praeterito non retractato fit, ut anima manere dicatur conversa ad creaturam, cuius amore peccavit, vel aversa ab eo, a quo odio habuit, denique in eodem statu, et affectu quo peccavit, cumque huius eadem ratio sit in peccatis venialibus, et mortalibus, consequitur ex veniali etiam vere manere aliquam maculam peccati, et hominem etiam eo dici aliqua ratione polluturn: nam et a peccatis venialibus per poenitentiam emundari et lavari dicitur». *Ibid. disp. 139, cap. 5, n. 23.*

(122) «Ex peccato veniali, actu commisso et transacto, non solum manet reatus poenae, sed etiam moralis culpa et macula proportionata. . . . Et probatur primo ex modo loquendi et sentiendi omnium; nam qui venialiter peccavit, ex vi illius actus non retractati nec remissi, manere dicitur in statu talis peccati, et denominatur suo modo peccator; ergo signum est, non tantum manere debitum poenae, sed aliquo modo maculam culpae». *In 3.ª S. Thom. Disp. de Poenitet. disp. XI. sect. 1, ns. 1-6.* pág. 200.

(123) *In 1.ª 2. q. 989, tract. 13. disp. 17, sect. 1, ns. 2-3,* págs. 821-22: «Est ipsum peccatum actuale non condonatum nec digne compensatum: quod moraliter censetur manere, quandiu non condonetur aut compensetur» (del n. 2, pág. 821).

(124) «Peccatum habituale veniale formaliter et essentialiter nihil aliud est, quam ipsum peccatum actuale praeteritum, et moraliter aliquo modo permanens, donec remittatur». *In 1.ª 2. disp. 4. q. 6. dub. 1, n. 40.* cf. 372. Lo mismo dice en *ibid q. 10, dub. 2, n. 41-43,* col. 882.

Añadanse a estos teólogos de la Compañía de Jesús, el P. Granado, que resume muy bien esta sentencia diciendo [125], que el pecado venial habitual consiste en la perseverancia moral de la injuria actual antecedente, hasta que se perdone.

Montesinos, que ha estudiado muy detenidamente esta cuestión, exponiendo la sentencia y pensamiento de Santo Tomás sobre este punto, concluye [126] con Suárez que la mancha del pecado venial está en cierta adhesión desordenada a la criatura; adhesión que debe entenderse causalmente, en cuanto que el demasiado amor a la criatura, que tiene el que pecó venialmente, impide el fervor de la caridad. La mancha, pues, del pecado venial es la privación del brillo actual; mas pasado el acto del pecado no queda sino una denominación extrínseca que se toma del acto pasado.

V. Teoría sobre la analogía y univocidad de la noción de "pecado" con respecto al pecado venial

No es de poca importancia la cuestión a tratar ahora. El que la noción de *pecado* sea con respecto al pecado mortal y venial un concepto análogo o unívoco, entraña como consecuencia esta otra cuestión "si el pecado venial es propiamente *pecado*" o por el contrario esta palabra, en todo su rigor, debe tan sólo aplicarse al pecado mortal.

No hay más que recordar las nociones de término análogo y unívoco, para probar la verdad de lo que acabamos de decir.

Según la filosofía, término unívoco es el que se predica de varios objetos o cosas según una misma razón, que todos ellos poseen común. Por ejemplo, el término "hombre", en cuanto que significa distintos hombres, es un término unívoco.

Término equívoco es el que se predica de sus significados según razones completamente diversas, por ejemplo, la palabra "*liber*" significa "hijo" y "libro".

Término análogo es el que se predica de sus significados según una razón, ni completamente igual, ni completamente di-

(125) «Cui addendum est in hac macula non consistere formaliter peccatum veniale habituale: sed in eo solum, quod ipsa actualis iniuria moraliter perseverat, donec remittatur». *Tom. 2, controv. 6, tract. 8, disp. 1, sect. 2, n. 13*, pág. 155.

(126) *In 1.ª 2. q. 89, art. 1, disp. 18, q. 6, ns. 106-13*, págs. 448-50.

versa. Por ejemplo, el término "sano" se aplica a un hombre y a una medicina.

Hay dos principales clases de analogía. Analogía de proporción: cuando la misma voz se emplea para significar varias cosas no completamente iguales, a causa de cierta semejanza existente entre ellas, por ejemplo, se dice "prados risueños" por cierta analogía de proporción con la risa del hombre. Otra clase de analogía es la de atribución: cuando la misma voz designa varias cosas por cierta relación que éstas tienen con un mismo objeto, por ejemplo, se llama "sana" a la medicina por la relación que tiene con la "salud" del hombre.

Como se vé, es imposible hallar para los distintos términos de un concepto análogo una razón intrínseca, esencial, común a todos ellos. Ahora bien, como para que dos términos posean una definición común, al menos, remota, deben tener una razón intrínseca y esencial común, resulta que los distintos términos de un concepto análogo no pueden tener una definición común. De ahí que los que defienden la analogía del pecado con respecto al venial y al mortal, lógicamente tengan que decir que el venial es impropiamente pecado. Será en cierto sentido "pecado" por cierta atribución o proporción, pero en pleno rigor no es "pecado".

Por otra parte, ya desde el principio pueden vislumbrarse las sentencias, que cada teólogo escogerá. Naturalmente, partiendo de la definición agustiniana del pecado: "un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna de Dios", los que defienden que el pecado venial no es un acto contra la ley de Dios, sino fuera de ella, defenderán aquí que el venial y el mortal son los dos términos de un concepto análogo: el pecado. Por el contrario, los que defendían que el pecado venial es un acto contra la ley de Dios, se decidirán aquí por la univocidad de la noción "pecado".

Con todo, por la luz que arroja sobre toda la materia del pecado venial, y por explicar el modo de hablar un poco fuerte [127] para los oídos de los fieles que se da en un gran número de teólogos de la mayor nota, expondremos detenidamente lo que los teólogos han escrito sobre la cuestión, que agitamos en este capítulo.

(127) Al afirmar que el venial no es pecado.

POSICIONES EXTREMAS EN ESTA CONTROVERSIA

1. *División analógica*

Es la sentencia de Santo Tomás, San Alberto Magno y otros muchos tomistas.

Siguiendo su método acostumbrado, se propone Santo Tomás al principio de la cuestión 88 de la Prima Secundæ varias dificultades. La 1.ª dice así: El pecado, según San Agustín, es un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna de Dios. Ahora bien, como lo que hace al pecado ser mortal, es el ser un acto contra la ley de Dios, luego todo pecado es mortal.

Para resolver esta dificultad dice [128], que la división del pecado en mortal y venial no es una división del género en sus especies, todas las cuales participan por igual de la razón o esencia del género, sino que es la división de un concepto análogo en los distintos objetos de los que se predica "*secundum prius et posterius*". Por lo cual, sólo el pecado mortal tiene en sí la razón perfecta de "pecado", mientras que el venial sólo la posee imperfectamente. Igual que se dice "ente" al accidente por su ordenación a la "sustancia", aunque de suyo el accidente sólo posee imperfectamente la razón de ente [129].

San Alberto Magno enseña esta misma doctrina. Así dice: El pecado actual no se predica unívocamente del venial y mortal, sino "*per prius et posterius*" [130]. Y en otro lugar: El original, venial y mortal, no son una división del pecado, como la del género en

(128) «Divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species, quae aequaliter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius; et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale. Sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam secundum imperfectam rationem entis». *1.ª 2, q. 88, a. 1 ad 1.*

(129) Véanse también otras citas del Angelico, en las que repite la misma doctrina. *De Malo, q. 7, art. 1 ad 1; In II Sent. dist. 42, q. 1, art. 3 in corpore.*

(130) «Nec genus quod est peccatum actuale praedicatur univoce de mortali et veniali, sed per prius et posterius» *Summ. theol. 2.ª pars q. 11, memb. 4, art. 2*, pág. 340. La frase per prius et posterius indica que se trata de un concepto análogo, en el que dicho concepto se aplica «primera y principalmente» a uno de los términos, y «secundariamente» al otro.

sus especies, sino que son términos que participan del pecado "*per prius et posterius*" [131].

Otro gran maestro de la Alta Escolástica, Gil de Roma, enseña que la división del pecado en mortal y venial no es la de un género en sus especies, sino la de un concepto análogo en sus diversos significados, de un modo idéntico a la división del ente en sustancia y accidente [132].

Siguiendo a Santo Tomás, explica Dionisio de Rickel, el Cartujano, las diversas clases de términos. Una es la división del término unívoco en sus especies. Otra es la división analógica —media entre la unívoca y la equívoca—, en la cual la razón común se predica perfectamente de un término, e imperfectamente del otro. De esta última clase es la división del pecado en mortal y venial, porque la razón de pecado se encuentra perfectamente en el mortal e imperfectamente en el venial [133].

Asimismo, el Cardenal Cayetano se adhiere a esta explicación en sus Comentarios a la Suma [134]. Principalmente es interesante su Comentario en esta materia, porque en él refuta una a una las razones del primer adversario de la doctrina de Santo Tomás.

Conrado Koellin, otro de los primeros y más célebres comentaristas del Angélico, es notable en esta materia por dos cosas: por ser el primero que explicó claramente las consecuencias de esta cuestión, y por aquilatar más la doctrina de la división analógica, distinguiendo una doble clase de analogía, muy aplicable en nuestro caso.

Dice Koellin, que la definición de pecado sólo conviene perfectamente al mortal y por cierta atribución al venial; que es lo que en último término quiere significarse al decir que la definición del pecado en mortal y venial es análoga.

(131) «Originale, veniale et mortale, non dividunt peccatum, ut species genus dividit, sed sicut res prius et posterius participantia ipsum». *In II Sent. dist. 35, art. 2*, pág. 563.

(132) «Divisio peccati per mortale, et veniale non est proprie divisio generis in species: sed magis est analogi in sua significata, secundum quem modum substantia, et accidens dividunt ens». *In I.ª Sent. dist. 42, q. 1, art. 1 in corpore*, pág. 646.

(133) «Una est divisio univoci in species suas. Alia est per Analogiam, qua commune perfecte de uno, et imperfecte de alio praedicatur, sicut ens dividitur in substantiam et accidens. Haecque divisio quasi media inter univocum et aequivocum; talis exstat divisio peccati in mortale et veniale». *In II Sent. dist. 42, q. 3*, pág. 585.

(134) *In I.ª 2. q. 88, art. 1.* Expondremos sus soluciones a las razones de Durando, al tratar de la doctrina de Durando sobre esta materia. Cfr. pág. 104, notas 23 y 24.

Deben distinguirse, sigue, dos clases de analogía. A veces, el análogo conviene formalmente a ambos analogados, como el análogo "ente" que se predica de Dios y de las criaturas. Otras veces, el análogo conviene formal e intrínsecamente a uno de los analogados, y al otro sólo extrínsecamente, por ejemplo, el análogo sano respecto al hombre y a la medicina.

Del mismo modo, la definición que San Agustín da del pecado, se dice formalmente del mortal actual, y extrínsecamente y por cierta relación al mortal se dice del venial, que no es un acto contra la ley de Dios, sino fuera de ella y que dispone al mortal. Aun concediendo que se predicara de algun modo intrínsecamente del pecado venial, esto sería de un modo muy imperfecto, igual que el "ente" se predica también del ente en potencia [135].

El teólogo granadino, Miguel de Palacios, prueba también que la división del pecado en mortal y venial es análoga, porque el mortal es contra la ley de Dios y el venial fuera de ella. Añade que la definición que San Agustín dió del pecado, debe aplicarse solamente al pecado mortal y no al venial, que propiamente hablando no está prohibido por la ley de Dios, sino cohibido por ella en cuanto que los veniales son cierta disposición para los mortales. Así, por ejemplo, la ley de Dios cohibe los movimientos de ira —pecados veniales—y que son disposición remota al homicidio—pecado mortal [136].

Francisco de Araujo, O. P., engrosa esta sentencia, defendiéndola por las mismas razones del maestro Palacio [137].

Gregorio Martínez y los Salmanticenses estudiaron ya con toda amplitud y detención este punto de la analogía del pecado respecto al mortal y venial [138].

Comienza Gregorio Martínez su estudio, señalando cuatro

(135) «Quandoque analogum convenit analogatis utrisque formaliter sicut ens Deo et creaturis; quando autem convenit solum uni formaliter, et intrinsece, et aliis extrinsece tantum.... (Sic definitio S. Aug.) formaliter de mortali actuali, sed quasi extrinsece per habitudinem ad mortalem dicitur de veniali, quia videlicet non est contra legem Dei. Vel si praedicatur aliquo modo intrinsece, hoc est valde imperfecte, sicut ens de ente in potentia». *In 1.ª 2. q. 88. art. 1 ad 1.* pág. 699.

(136) *In II. Sent. dist. 42, disp. única,* pág. 378.

(137) «Conclusio negans est D. Thom... dicentis, peccatum dividi in veniale et mortale divisione annalogi in annalogata, eo quod peccatum veniale est quid imperfectum, in ratione peccati, quia non est contra legem sed tantum praeter legem». ARAUJO *In 1.ª 2. q. 89, art. 6, dub. 1. n. 43.* pág. 486; cfr. In 1.ª 2. c. 1. art. 8. dub. 3, n. 36. pág. 31.

(138) GREGORIO MARTÍNEZ *In 1.ª 2. q. 88. art. 1. dub. 5* pág. 866-71 SALMANTICENSES. *De vitiis et peccatis,* disp. 19, dub. 2 ns. 41-55.

sentencias, que después rechaza. A continuación y antes de su sentencia, expone con toda precisión la noción de analogía y sus clases [139].

Es la primera la analogía de atribución: cuando el análogo se predica simple, principal e intrínsecamente de uno de los términos de la división y secundária, extrínsecamente y en cierto sentido del otro término, p. e. la medicina se dice "sana" por su relación con la "salud" del enfermo.

Otra clase es la analogía de proporción, que puede ser: a) metefórica, cuando el análogo se dice de un segundo término por cierta metáfora; así "risueño" se dice de un hombre y de un prado; y b) propia, cuando la razón primaria por la que el análogo se predica del término principal de la analogía, se halla también intrínseca y simplemente en los términos inferiores de la analogía, sin que un análogo dependa de otro. La analogía en este caso consiste, en que la razón principal no puede prescindir de los términos inferiores de la analogía. No hay dependencia, pero existe cierta proporción entre ellos. Es el caso del accidente respecto de los nueve predicamentos.

Estas analogías se encuentran mezcladas a veces en un mismo concepto, aunque según diversas razones, p. e. el ente respecto de la sustancia y el accidente. En este caso, la razón del análogo se verifica simplemente en el analogado principal, aunque los analogados inferiores también posean intrínsecamente esa razón. Por eso el análogo "ente" se puede decir del analogado inferior "accidente" sin más añadidura, pudiéndose decir: el accidente es un ente; mas no se le puede añadir la palabra "simplemente" y por eso no se puede decir: el accidente es un ente simpliciter.

Después de esto, pone Gregorio Martínez cuatro conclusiones, las tres primeras rechazando las cuatro opiniones contrarias [140], y la cuarta exponiendo la suya. Dice así: La analogía que se encuentra en el pecado mortal y venial es mixta, de atribución y proporción al mismo tiempo. La razón de esto es, que por una parte el venial respecto del mortal es un pecado impropio e imperfecto, y en cierto sentido depende del mortal, que es lo que se requiere para la analogía de atribución; y por otra parte es un acto intrínsecamente malo, con malicia propia e intrínseca, y en

(139) *In 1.ª 2. q. 88, art. 1, dub. 5*, pág. 868.
(140) *Ibid.* págs. 868-69.

la Sagrada Escritura se le llama a veces "pecado" sin ninguna añadidura, por lo cual aunque sea pecado secundum quid en relación al mortal, en sí es simplemente pecado, que es lo que se requiere para la analogía de proporción. Luego ambas analogías de atribución y proporción, se encuentran mezcladas en este caso [141].

Idéntica a la de Gregorio Martínez es la doctrina de los Salmanticenses. Primero defienden extensamente que el pecado venial y mortal son los dos términos de una división análoga, porque la razón de "pecado" no conviene igualmente al mortal y al venial sino muy desigualmente. La razón o esencia del pecado, continúan los Salmaticenses, está en ser "un acto contra la ley de Dios", y esto sólo a los pecados mortales conviene plenamente, mientras que a los veniales conviene en cierto sentido.

Fuera del común curso que los defensores de la univocidad del pecado siguen para rechazar la sentencia Tomista, es la sutil dificultad que se ponen los Salmaticenses. A saber: Toda la desigualdad existente entre el pecado mortal y el venial proviene de sus diferencias y no de la razón común de pecado. Ahora bien, la desigualdad que proviene de las diferencias, no se opone a la univocación en la razón común (es decir, que puede haber univocación, aunque haya desigualdad en las diferencias). De lo contrario, ningunos predicados comunes serían unívocos, ya que todos los predicados unívocos se dividen por sus diferencias en especies desiguales. Luego la división del pecado en mortal y venial es unívoca. Responden los Salmaticenses diciendo, que puede haber desigualdad en las diferencias y a la vez univocidad en la razón común, cuando la razón común es un concepto que "simplemente se puede abstraer y separar de las diferencias", y no cuando la razón común no puede prescindir de ellas, que es lo que ocurre en nuestro caso.

Según la Filosofía, continúan los Salmanticenses, la principal diferencia entre los unívocos y los análogos está en que, en los unívocos la razón común es un concepto simplemente distinguible y separable de las razones diferenciales, y en los análogos no existe este concepto, sino que la razón común, hecha toda la abstracción de que sea capaz, incluye en sí las razones diferenciales, y sólo se diferencia si se le considera en los distintos términos del análogo, según una mayor o menor expresión.

(141) *Ibid.* pág. 870.
(142) *De vitiis et peccatis*, disp. 19. dub. 2, ns. 41-42.

Por lo cual, en los unívocos la desigualdad derivada de las diferencias no entra a formar parte de la razón o concepto común, sino que conservada la unidad de dicho concepto, permanecen fuera de él las razones diferenciales. En los análogos, por el contrario, el concepto o razón común se compone como de parte esencial de las diferencias, y por esto en los análogos no hay ningún concepto igual e indivisible, que se pueda predicar de todos los inferiores de un modo idéntico; sino que se predica de ellos más o menos, simpliciter o secundum quid, según la desigualdad de las diferencias [143].

En segundo lugar, los Salmanticenses defienden con Gregorio Martínez, que la analogía de que aquí se trata es la mixta de atribución y proporción [144].

A esta explicación se adhiere modernamente el P. Deman [145]. Los otros dos autores modernos, que tratan especialmente del pecado venial, Billot [146] y Pesch [147], no hacen más que citar al Angélico.

2. *División unívoca*

Es la sentencia que encabezó Durando.

Un concepto común, escribe Durando, puede dividirse de dos modos con relación a los términos de esa división. O es un común unívoco, y así se divide el género en sus especies, y las especies en sus individuos, o es un común analógico, que se predica simple y perfectamente de uno de los términos de la división, e imperfectamente y en cierto sentido de otro de los términos, p. e., el "ente" respecto de la sustancia y del accidente [148].

Sigue diciendo que si sólo fueran pecado venial los movimientos súbitos pecaminosos que preceden a la perfecta deliberación en el hombre, admitiría que el concepto "pecado" fuese análogo. Como también son pecado venial los actos deliberados en materia indebida, p. e., el decir una mentira jocosa con plena deliberación, no parece ser cierto que la división del pecado sea análoga. Razones. 1.ª Porque todo acto voluntario en materia indebida es simplemente un pecado. Ahora bien, muchos veniales

(143) *Ibid. n. 43-44.*
(144) *Ibid. n. 45.*
(145) DTC fasc. 101-02. col. 235-36.
(146) *De personali et originali peccato*, pág. 109ss.
(147) *Praelectiones dogmaticae*, tom. IX, n. 533, pág. 259s.
(148) *In II Sent. dist. 42, q. 6. ns. 6-9.*

son actos voluntarios en materia simplemente indebida. Luego el venial es simplemente pecado, y por tanto esta división es unívoca [149]. 2.ª Porque a los términos inferiores de una división análoga sólo puede aplicarse la razón común del análogo (es decir, el nombre con que esta razón se expresa) por cierta atribución y relación a un término primero—el analogado principal—a quien se puede aplicar con todo derecho y perfectamente el término. Ahora bien, el pecado venial no se dice "pecado" por atribución al mortal, porque aunque no existiese el pecado mortal, seguiría existiendo el pecado venial, y por el contrario si no existiese la sustancia, no existiría el accidente. Luego la división del pecado en mortal y venial no es análoga sino unívoca [150].

John Mayr escribe que el pecado se dice unívocamente del mortal y del venial, porque la definición del pecado es un acto disconforme con la recta razón. Ahora bien, aunque el pecado mortal sea más grave que el venial, sin embargo ambos participan por igual de la razón de pecado. Luego el pecado se dice unívocamente del venial y del mortal [151].

Para Juan Ponce, escotista, es cosa clara que el pecado mortal y el venial convienen unívocamente en la razón de pecado, porque esta razón consiste en ser un acto disconforme con la naturaleza racional y esto conviene tanto al mortal como al venial [152].

---

(149) He aquí la solución de Cayetano, In 1.ª 2. q. 88, art. 1: Ningún pecado venial es un acto deliberado en una *materia simplemente indebida*. Porque así como los principios especulativos tienen que ver con la perfección simpliciter del entendimiento, mientras que las conclusiones de conexión no necesaria con esos principios sólo toca a la perfección secundum quid del entendimiento, así también con la perfección simpliciter del apetito moral sólo tienen que ver el fin y las cosas necesarias al fin, mientras que las demás cosas que no son necesarias para el fin —de esta clase son todos los objetos sobre los que versa el pecado venial—, sólo tocan a la perfección secundum quid del entendimiento. Luego la materia del pecado venial no es simpliciter indebida, sino secundum quid.

(150) He aquí la solución de Cayetano in 1.ª 2. q. 88, art. 1: El pecado mortal es contra la ley de Dios simpliciter y el venial secundum quid, por lo cual no se podría entender que es «ser contra la ley de Dios secundum quid» si no se supiese primero que es ser «contra la ley de Dios simpliciter». Así, p. e., no se puede entender que es «color blanco secundum quid» si no se sabe antes que es «el color blanco simpliciter».

(151) «Quod peccatum dicitur univoce de mortali et veniali patet propter deffinitionem quamcunque peccati est actus difformis rationi rectae: et licet peccatum mortale sit gravius veniali: tamen non plus participat rationem peccati quam veniale: ut in simile patet: licet homo sit perfectior entitative bove: tamen non plus participat rationem animalis quam bos». *In IV Sent. dist. 42, q. 8, in 2.° quaesito*, fol. 163.

(152) «An conveniant (pecc. mortale et veniale in ratione peccati ut sic.... Respondeo affirmative, quia ratio peccati ut sic salvatur in eo quod non decet naturam rationalem, hoc autem convenit utrique peccato: ergo: solet

Es en gran manera interesante la disquisición que hace Rodrigo de Arriaga, S. I., para probar la univocidad del pecado. La transcribimos completa y casi a la letra [153]:

Los que enseñan que el pecado venial no es propiamente ofensa de Dios, dicen consiguientemente que éste no conviene unívocamente con el mortal en la razón de pecado, porque para que dos cosas convengan en cierta razón común, es necesario que ambos participen de ella simple y propiamente. Nosotros, empero, que defendemos, que en el pecado venial se da verdadera ofensa de Dios y verdadera razón de pecado, decimos lógicamente que ambos, mortal y venial, convienen en la razón de pecado, porque en ambos se encuentra propia y verdaderamente una transgresión libre de la ley de Dios, que no otra cosa es la razón común de pecado.

El que después se diferencien notablemente en sus razones específicas, no impide que convengan unívocamente en la razón genérica. Porque esto enseñé en la Lógica: que aún Dios y las criaturas convienen unívocamente en la razón de ente, aunque después sus propias diferencias les hagan distar infinitamente. Por lo cual es abusar de los términos el decir, que considerado el pecado en cuanto que quita la vida del alma, sólo conviene analógicamente con el mortal y el venial. Esto es lo mismo que, si disputando varios "si el hombre y el caballo convienen unívocamente en el género animal", alguno dijera "si se considera al hombre en cuanto racional no conviene unívocamente con el caballo".

En estas proposiciones, concluye Arriaga, se pasa de la conveniencia en la razón genérica a la conveniencia en la razón diferencial. Por lo cual ambos pecados convienen analógicamente si se considera al venial en cuanto que dispone a la muerte del alma, y al mortal en cuanto que es la muerte del alma [154].

Bartolomé de Mastrio, el gran escotista del siglo XVII, defiende también que el mortal y el venial convienen unívocamente en la razón formal de pecado, mezclada con cierta analogía: es una univocación análoga [155].

---

tamen quandoque per peccatum simpliciter prolatum intelligi mortale, et si sic caperetur, peccatum ut sic non esset univocum utrique: sed hoc est de nomine, et parvae utilitatis». *Cursus theol.* disp. 22, q. 9. concl. 4. n. 70, pág. 259.

(153) *In 1.ª 2. disp. 48, sect. 6. n. 20.* pág. 528.

(154) *Ibid.* n. 21.

(155) «Peccatum veniale, et mortale univocari in ratione formali peccati, licet cum hac univocatione mixta sit analogia». *Disp. 6.ª de peccatis, q. 6, art. 1. n. 166,* pág. 322.

Le catalogamos después de Arriaga, aunque usa otros términos, porque en realidad no se diferencia del gran teólogo jesuíta, al que dice seguir. Nótese que la razón que aduce en pro de la univocidad de esta división, parte de otra raíz, a saber, de que ambos, venial y mortal, son actos que carecen de la rectitud debida, mientras que en Arriaga esta raíz era: que ambos ofenden a Dios y son contra su ley [156].

Veamos cómo prueba Mastrio su afirmación y qué entiende por univocación análoga. En primer lugar, como la razón formal del pecado consiste en la carencia de la rectitud debida al acto, y esta razón conviene tanto al mortal como al venial, se sigue claramente que el pecado se dice unívocamente del mortal y e venial, porque se llama término unívoco al que se predica de varias cosas según la misma razón [157].

Con esta univocación se compagina que a la vez se predique analógicamente de ellos. Según probamos en la Metafísica, hay unívocos puros y unívocos análogos. Estos últimos se dan, cuando un concepto unívoco se predica de muchos inferiores, pero con cierta gradación y orden, p. e., el ente respecto de la sustancia y el accidente.

Así ocurre en el pecado venial. A ambos conviene la razón de pecado: ambos son actos que carecen de la rectitud debida. Con todo, esta carencia se les aplica con cierta gradación: en primer término al pecado mortal que padece una carencia mayor, pues es la falta de rectitud ocasionada por obrar contra un precepto, y en segundo término se aplica al venial, cuya carencia es menor al ser ocasionada la falta de rectitud debida por obrar contra un consejo [158].

* * *

(156) Esto es natural, ya que según la escuela escotista, el pecado venial no es contra la ley, sino contra un consejo.

(157) «Cum enim formalitas peccati consistat in carentia rectitudinis debitae actui, et cum omni peccato actuali competat haec ratio: clare sequitur peccatum univoce dici de mortali, et veniali, quod enim praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et rationem, et univoce dicitur de illis». *Ibid.*

(158) «Cum hoc (univocatione) tamen stat quod etiam analogice dicatur de illis: ut enim constat ex dictis in Metaph. analogia secundum nos cum univocatione consistere potest: unde solemus distinguere univoca in pura et analoga: cum enim conceptus univocus dicitur de pluribus inferioribus, sed ordine quodam, univoce analogice praedicatur de illis, ut ens de substantia et accidente: ita in proposito ratio peccati in communi dicitur de utroque veniali, et mortali, quia utrumque caret rectitudine sibi debita, haec tamen carentia dicitur de illis ordine quodam: prius enim dicitur de mortali». *Ibid.*

Volvamos ahora al enfoque general de esta sentencia.

Desde luego nace en Durando, quien defendió la univocación, por considerar al venial como un acto contra la ley de Dios.

En Arriaga y Mastrio, dos egregios defensores de la univocación, se defiende una univocación que en Santo Tomás y seguidores es una verdadera analogía. En prueba de esto no hay más que ver, además de la diversa doctrina sobre ambos conceptos "univocación y analogía", los ejemplos que aducen. Así según Conrado Koellin, el ente respecto de Dios y de las criaturas es un término análogo, y para Arriaga un término unívoco. En Santo Tomás el ente respecto de la sustancia y el accidente es un término análogo, y en Mastrio es un unívoco-análogo. Por tanto, en estos la cuestión se lleva a otro plano, a saber, ¿qué doctrina se ha de seguir sobre los análogos y unívocos? ¿La clásica de Santo Tomás o la de Arriaga y Mastrio?

Por último, Juan Ponce, Mayr y Mastrio ponen como prueba de esta univocación del pecado respecto al mortal y al venial que la razón de pecado está en ser "un acto disconforme con la recta razón", y que esta razón conviene a ambos pecados. Durando ponía otra: ser un acto contra la ley de Dios. Un buen grupo de teólogos ha querido ver por aquí una solución de toda la cuestión. Se trata de considerar al pecado de dos modos: metafísica y teológicamente. Consideración metafísica del pecado, es decir, que la razón de pecado está en ser un acto disconforme con la recta razón, y consideración teológica es poner esa razón en ser un acto contra la ley de Dios. En la primera consideración —la metafísica— se trata de una división unívoca; en la segunda —la teológica— se trata de una división análoga. Veámosla en sus fuentes.

3. *Avance en la solución del problema. Consideración teológica y metafísica del pecado.*

La sentencia que vamos a exponer, siguiendo los escritos de sus numerosos defensores, intenta conciliar las dos sentencias anteriores, no mediante concesiones a unos y a otros, sino haciendo una oportuna distinción. El pecado puede considerarse desde dos puntos de vista, Metafísica y teológicamente, material y formalmente como dicen otros.

Teológicamente considerado, nos encontramos con diferen-

cias que parecen distanciar infinitamente al pecado mortal del venial, y que les hacen entidades completamente distintas, sin puntos de contacto. Así, p. e., el mortal aparta de Dios, mata al alma, es una ofensa grave contra su voluntad y su ley...; y el venial ni aparta de Dios, ni mata al alma, ni propiamente es contra su ley, sino tan sólo un acto que disgusta a Dios. Como se ve, faltan bajo esta consideración los elementos comunes necesarios para una univocación de ambos pecados.

Metafísicamente, el pecado es un acto disconforme con la naturaleza racional del hombre, y por tanto privado de la perfección que le es debida. En este sentido, la mentira más leve y el homicidio más espantoso coinciden. Son por consiguiente los dos términos de una división unívoca.

Bastaría lo que antecede para dar idea de lo que es esta sentencia conciliadora, mas para seguir nuestro método de investigación y exposición de las fuentes teológicas—que tan necesario creemos en los estudios de Teología—presentamos a continuación esta doctrina en los escritos de sus autores.

Citamos en este lugar a Gregorio de Valencia, Saye, Vázquez, Azor, Lorca, Montesino y Granado.

El pecado mortal y el venial, dice Valencia, se pueden considerar de dos maneras. 1.ª Formalmente, en cuanto tales, esto es, en cuanto que ofenden a Dios de muy diversa manera e inducen distinto reato de pena. 2.ª Materialmente, en cuanto que tienen éste o aquél objeto, y privan de la perfección debida a ésta o aquélla virtud [159].

Si el pecado se considera no esencialmente, en cuanto que es pecado, sino según ciertos efectos: ofender a Dios y merecer una pena, tiene razón Santo Tomás al decir que en este caso se trata de una división análoga. Porque en ese lugar Santo Tomás no consideró al pecado según su razón esencial—ser un acto absoluta y simplemente contra la ley—puesto que en este sentido el mortal y el venial son unívocos, sino que le consideró en cuanto que ofenden a Dios, lo cual es una consecuencia o efecto de la razón formal del pecado [160].

---

(159) «Formaliter, ut talia sunt id est, ut diversimode offendunt Deo», et diversum poenae reatum inducunt. Materialiter, quatenus habent hoc vel illud obiectum, vel privant perfectione debita huius aut illius virtutis». *In 1.ª 2. disp. 6. q. 13, puncto 2.*

(160) «Si peccatum consideretur non essentialiter, ut est peccatum, sed secundum quendam suum effectum, nempe ut offendit Deum, et inducit poenae reatum: tunc demum habet locum, quod Divus Thomas hic artic. 1 ad 1 dicit.

Esta consideración formal y material del pecado es recalcada en Saye, el cual deriva también de ella la analogía y univocación del pecado. No arroja dato nuevo sobre la consideración formal del pecado, pero explana la consideración material del mismo, añadiendo que consiste también en que el pecado es un acto disconforme con la naturaleza racional del hombre en cuanto racional [161].

Lorca dice [162] que si se considera solamente la malicia y la esencia del pecado venial y del mortal, se ve que ambos convienen unívocamente. Porque el venial ex imperfectione actus tiene la misma materia que el mortal, y el mortal y el venial ex genere convienen también unívocamente, porque las virtudes a que se oponen convienen unívocamente y por consiguiente lo mismo ocurrirá con las privaciones opuestas a dichas virtudes (quia contrariorum eadem est ratio).

Si por el contrario se consideran los efectos del pecado mortal y del venial, ambos convienen analógicamente, pues son muy distintos los efectos de ambos.

Montesino enseña [163] que considerada la división del pecado en mortal y venial en cuanto a su esencia, es división unívoca, porque ambos pecados son la privación de una rectitud debida. Esta univocación es de género en especies en el caso del mortal y venial ex genere, y de especie en sus individuos en los veniales *ex parvitate materiæ* y *ex imperfecta deliberatione*. Y es división analógica, si se considera a esos pecados en cuanto a sus accidentes. Porque la razón de ofensa, injuria y conversión sólo pueden aplicarse análogamente al pecado mortal y venial.

En sus Comentarios a la Prima Secundæ dice Vázquez [164] que para dar con la verdadera solución en esta materia, debe

---

divisionem peccati in mortale et veniale non esse univoci in univocata, sed analogi potius. Consideravit enim hic peccatum Divus Thomas non secundum peccati rationem essentialem praecise, quatenus videlicet contra legem sit absolute—catenus enim univoce convenit peccati ratio peccato mortali et veniali, ut sunt peccata—sed quatenus offendit Deum, quod est quidem consequens ipsam rationem formalem et essentiam peccati, tamquam quidam eius effectus». *Ibid.*

(161) «Peccatum considerari potest, vel formaliter ut tale est, hoc est, ut offendit Deum, et diversum reatum poenae inducit.... Si autem considerentur materialiter.... intra genus moris, hoc est, quatenus habent hoc vel illud obiectum, privantque perfectione debita huius aut illius virtutis, seu quatenus peccatum utrumque disconveniens est naturae rationali, ut rationalis est, et contrarium virtuti....». SAYE. *Clavis regia*, lib. 2, cap. 14, n. 6 págs. 99-100.

(162) *In 1.ª 2. sect. 4, disp. 58*, págs. 337-38.

(163) *In 1.ª 2. q. 88, art. 1, disp. 18, q. 4, ns. 61-65*, págs. 436-37.

(164) *Disp. 144, cap. 3.*

tenerse en cuenta que el pecado puede considerarse de dos maneras. 1.ª Considerando al pecado en cuanto acto moral, en cuanto que es disconforme a la naturaleza racional en cuanto racional. En este sentido, el pecado mortal y el venial son unívocos. 2.ª Considerándolo como un acto contra la vida espiritual del alma, a saber, contra la caridad y unión con Dios. Esta razón no es de esencia del pecado en cuanto acto moral, sino que es una consecuencia de la naturaleza del pecado. En este sentido—al que se refiere Santo Tomás—la división del pecado es análoga.

Santiago Granado, S. I., que considera este punto como de poca importancia, dice [165] que, considerando al pecado formalmente [166], en cuanto privación de la rectitud debida, se puede con todo derecho abstraer del pecado mortal y venial una razón común de privación, que se predique de ambos unívocamente. Lo mismo ocurre si se quiere buscar una raíz común de la privación que se da en ambos pecados.

Mas si se considera, no tanto la razón intrínseca de la malicia del pecado sino su contrariedad a la vida espiritual del alma, a la gracia y la caridad, no se puede por menos de defender que es división análoga.

Zumel—al contrario de Granado—juzga muy necesaria esta controversia para mayor explicación de la naturaleza del pecado venial.

Sobre esta controversia presenta tres conclusiones. 1.ª Absoluta y simplemente, el pecado venial ha de ser llamado pecado. Porque tiene en sí verdadera y perfecta razón de pecado. 2.ª Considerando teológicamente el pecado, la división de éste en mortal y venial es análoga. Porque el pecado se considera teológicamente, en cuanto que aparta de Dios, fin último, y viola la amistad del hombre con Dios. Ahora bien, el pecado así considerado se puede aplicar perfectamente del mortal e imperfectamente y en cierto sentido del venial. Luego se trata bajo

(165) «Si peccata accipiantur formaliter pro privatione debitae rectitudinis, recte posse abstrahi a veniali et mortali unam rationem privationis, quae univoce de illis praedicetur; si autem accipiatur pro radice harum privationem, posse similiter abstrahi rationem communem malitiae radicalis seu monstruositatis, in qua univoce convenient.... Si peccatum consideretur non tam ratione intrinsecae malitiae, quam prout est contra vitam spiritualem animi, scilicet contra gratiam et charitatem, non dicitur nisi analogice de mortali et venialis. *Tomo 2.°, controv. 6, tract. 2, disp. 3, sect. última, n. 66*, pág. 50.

(166) Nótese que aquí se llama consideración formal del pecado a la que se llamaba material en Valencia. Saye, y viceversa. Muy bien pudiera ser error de impresión la nomenclatura usada en estos dos autores.

este aspecto, de una división análoga. 3.ª Si se considera metafísicamente la razón del pecado, esto es, estudiando su género y diferencia y el objeto por el que se especifica, esta razón se predica unívocamente del mortal y del venial. Porque bajo esta consideración, un hurto pequeño—pecado venial—y un hurto grande—pecado mortal—son de la misma especie, puesto que tienen el mismo objeto. Ahora bien, como la especie se predica unívocamente de sus inferiores, luego, bajo el aspecto metafísico, el pecado se predica unívocamente del mortal y venial [167].

El mismo estudio se encuentra en los Comentarios de Alfonso Curiel. Tan idénticamente, que no sabe uno quién fué el modelo [168].

Otros teólogos de la Compañía de Jesús son también defensores de esta sentencia. Así Suárez, admite la sentencia de Santo Tomás, pero añade que considerada toda esta cuestión metafísicamente, no hay analogía, porque el pecado venial tiene en sí cierto defecto del orden debido con respecto al fin último, y del cual puede tomar el nombre de pecado sin necesidad de depender del mortal [169].

Azor, tan ecléctico como de costumbre, dice [170] que se pueden admitir ambas sentencias extremas. La de Durando, porque la Sagrada Escritura llama "pecado" al venial. La de Santo Tomás, porque a veces se llaman análogos a aquellos términos, que conviniendo simplemente en una razón común, sin embargo participan de ella desigualmente.

---

(167) «Pro explicatione huius difficultatis, est prima propositio: Absolute loquendo et sine addito, veniale peccatum est appellandum peccatum.... Secunda propositio: In Theologica consideratione peccatum dicitur de veniali, et mortale, non univoce, sed analogice, et secundum prius et posterius.... Si consideretur ratio peccati metaphysice sicut aliae rerum naturae, hoc est, ex suo genere et differentia, et ex suo obiecto a quo specificantur, sic ratio peccati univoce dicitur de veniali et mortali». *In 1.ª 2. q. 88, art. 1, disp. 4*, págs. 695-97.

(168) «Peccata venialia hoc est, sive sint venialia ex obiecto, sive ex circunstantia, sunt peccata simpliciter et absolute, et ita sunt appellanda sine ullo addito.... Si ratio peccati consideratur metaphysice, sicut aliae naturae rerum, dicendum est, ipsam non analogice, sed univoce dici de peccato mortali et veniali.... Si ratio peccati sumatur Theologice et secundum moralem aestimationem, dicendum est, ipsam non dici univoce de peccato mortali et veniali, sed analogice et secundum prius et posterius». *In 1.ª 2. q. 88, art. 1, dub. 4*, págs. 498-499.

(169) «Ideo, si rem tantum metaphysice consideremus, revera hic non appareret analogia, quia veniale peccatum in se habet, quasi inhaerentem sibi infectum debiti ordinis circa ultimum finem, et ab illo potest denominari absque ullo ordine ad peccatum mortale: ubi vero non est respectus unius ad alium, non est proprie analogia». *De vitiis et peccatis, tract. 5, disp. 2, sect. 5, n. 5-8*

(170) *Inst. Mor., tom. 1.º, lib. 4, cap. 8, quaeritur 4*, col. 268.

Tanner, que tan de cerca sigue siempre al gran teólogo de su Orden P. Suárez, afirma asimismo [171] que metafísicamente se trata de una división unívoca, porque ambos—venial y mortal—son simplemente pecados, y porque no depende uno del otro. Con todo, puede decirse también que es división análoga, no sólo por la gran desigualdad de ambos, sino también porque apenas si podemos explicar la razón del pecado venial sino por la negación de la malicia propia del mortal y por tanto por relación a él.

Juan de Salas dice también, 1.°: que en rigor metafísico se trata de una división unívoca. Razón: el acto virtuoso se predica unívocamente de todos los actos virtuosos. Luego el acto vicioso se predica también unívocamente de todos los actos viciosos (quia contrariorum eadem est ratio). Así, p. e., dar una limosna pequeña es un acto virtuoso como el dar una limosna grande, y un robo pequeño participa de la razón de robo tanto como uno grande. 2.°: hablando teológicamente, es análoga la división del pecado mortal y venial por la gran desigualdad existente en ambos pecados, ya se consideren en sí mismos, ya principalmente en sus efectos [172].

Por último citemos al gran controversista Martín Becano, como defensor y propugnador de esta solución [173].

4. *Resumen*

Llegamos al final de esta larga cuestión. Dos sentencias extremas. La primera defiende la analogía del pecado con respecto al mortal y al venial, apoyada principalmente en que la definición del pecado "hecho, dicho o deseo contra la ley de Dios" no se verifica sino en el pecado mortal, porque el venial propiamente hablando no va contra la ley de Dios, sino fuera de ella. La segunda asegura que se trata de una división unívoca,

(171) *In 1.ª 2. disp. 4, q. 5, dub. 2, n. 49*, col. 697-98.

(172) «In summo philosophico, seu metaphysico rigore, et proprietate peccatum univoce, et non analogice dicitur de mortali et veniali.... Late loquendo de analogia et moraliter seu Theologice, propter magnam inaequaliatem, quae est inter pecc. m. et veniale tum in se tum maxime in effectibus, peccatum veniale dicitur non univoce, se analogice tantum esse peccata». *In 1.ª 2. tract. 13, disp. 16, sect. 18, n. 47-49*, págs. 790-91. Véase *ibd. sect. 10. n. 31-32*. pág. 784.

(173) «Divisio peccati in mortale et veniale, si metaphysice spectetur videtur esse generis in suas species: si moraliter et theologice, analogi in analoga». *Tract. 2, cap. 2, q. 4, n. 4*, pág. 182.

pues tanto el venial como el mortal son "actos contra la ley de Dios y que carecen de la rectitud debida".

Otra tercera quiso poner luz mediante una oportuna distinción. El pecado, dice, puede considerarse teológica y metafísicamente. Teológicamente, es decir, considerado en sus efectos, contra la vida del alma, contra la amistad y unión con Dios, el pecado se predica analógicamente del mortal y del venial. Y aseguran que este fué el aspecto considerado por Santo Tomás. Metafísicamente, en cuanto acto moral malo que consiste en la privación de la rectitud debida, y en la disconformidad con la naturaleza racional del hombre en cuanto racional, se trata de una división unívoca. Es, dicen, el aspecto que consideró Durando.

Realmente, nosotros no vemos claro que Santo Tomás se fijara solamente en el aspecto teológico del pecado, cuando precisamente dice, que la división del pecado en mortal y venial es análoga, porque a ambos no se puede aplicar rectamente la razón específica de pecado [174].

Tal como está planteada esta cuestión de la analogía y univocidad del pecado—es decir con los fundamentos en que cada sentencia se apoya—no puede tener una solución que satisfaga a todos.

A nuestro parecer, y creemos que al de todo el que haya leído las páginas de este trabajo, el concepto del pecado venial resulta plenamente distinto del mortal. Son dos entidades, cuyo único punto de contacto parece consistir en ser "actos desordenados". Y creemos que aunque tengan este punto de contacto, esta razón común si así se la quiere llamar, es tan remota que no da derecho a hacer del pecado venial y mortal un concepto unívoco. Es igual, que si dijéramos que el concepto de "ente" se puede predicar unívocamente de Dios y del hombre, porque tienen ambos un punto de contacto, "que ambos existen". Es cierto ese punto de contacto, pero está tan íntimamente unido con la existencia de Dios el ser una existencia necesaria y con la existencia del hombre el ser una existencia contingente, que crea una diferencia tal entre ambos términos hasta llegar a afirmarse que la palabra "ente" se predica de ellos análoga y no unívocamente.

(174) Cfr. la pág. 98.

VI. Propiedad del vocablo "pecado" aplicado al venial

Fácil nos es ya explicar satisfactoriamente las frases de los teólogos, de los cuales unos niegan, al par que otros afirman, que el venial sea propiamente pecado. Todo depende, por regla general, de la doctrina que sigan en las cuestiones estudiadas en los capítulos primero y cuarto de este trabajo.

Lógicamente se dan estas dos directrices: 1.ª El pecado venial es un acto "fuera de la ley", es el término inferior de una división análoga: por lo que propiamente no es pecado. La razón es muy sencilla. Si el pecado venial es un acto "fuera de la ley", no se le puede aplicar la definición de pecado: "un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios". Si el pecado venial es el término inferior de una división análoga, quiere decir que la razón del analogado superior sólo se encuentra en él imperfectamente y en cierto sentido. 2.ª El pecado venial es un acto contra la ley de Dios, uno de los términos de una división unívoca, y por lo tanto es pecado simple y absolutamente. La razón es muy sencilla también. Porque en el venial se encuentra la malicia y esencia del pecado: ser un acto disconforme a la naturaleza racional en cuanto racional.

Por ambos bandos se citan razones Escriturísticas. Es pecado, porque el Apóstol S. Juan dice [175]: "Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos". Ahora bien, ahí se trata del pecado venial. Luego la Sagrada Escritura llama "pecado" al venial.

No es pecado porque el mismo Apóstol dice [176]: "Todo el que permanece en El (Cristo), no peca". Ahora bien, sólo el pecado mortal separa al hombre de Cristo. Luego para la Sagrada Escritura sólo es "pecado" el mortal.

Seguidamente, y a título de información y recorrido histórico, citamos las frases y modos de hablar de los teólogos.

(175) *I Ioa. 1.8:* «Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est».

(176) «Omnis, qui in eo manet, non peccat: et omnis, qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum». *I Ioa. 3,6.*

1.ª sentencia. No es propiamente pecado.

En la Alta Escolástica, Santo Tomás dice que el pecado venial sólo tiene imperfectamente la razón de pecado [177]; S. Alberto Magno, dice que no es pecado simpliciter; si se le llama pecado es por ser una disposición al mortal [178]; Gil de Roma nos asegura que el venial es un pecado incompleto y diminuto [179]. Más tarde, Dionisio de Ryckel, el Cartujano, dice asimismo que la razón de pecado sólo se encuentra imperfectamente y secundum quid en el pecado venial [180].

Entre los autores posteriores, Conrado Koellin dice [181] que la definición de pecado sólo conviene al venial imperfectamente y por cierta atribución y relación al mortal. Pedro de Soto enseña [182] que el venial comparado con el mortal es un pecado secundum quid, y considerado en sí mismo un pecado imperfecto. Miguel de Palacios advierte [183] que el venial propiamente no es pecado, porque no va contra la caridad, y como además no es contra la ley, se restringe y limita la definición del pecado al mortal. San Roberto Belarmino dice [184] que se adhiere a los tres grandes teólogos y santos—Santo Tomás, San Buenaventura y San Alberto Magno—, los cuales enseñan que el venial es pecado imperfectamente. Francisco de Araujo [185], para quien el venial es algo imperfecto en cuanto pecado.

Como se ve todos estos teólogos son defensores de la analogía del pecado.

2.ª sentencia. Es propiamente pecado.

Durando dice [186] que el venial es un pecado simplemente, porque es un acto de la voluntad que cae sobre materia simplemente indebida. Idéntica es la expresión y doctrina de José Anglés [187]. Saye afirma [188] que el venial es verdaderamente pecado,

(177) *1.ª 2. q. 88, art. 1 ad 1.*
(178) *In II Sent. dist. 35, art. 2.* pág. 563; y *art. 3,* pág. 565.
(179) *In II Sent. dist. 42. q. 1. art. 3. in corpore.* pág. 646; e *ibid. ad 4.*
(180) *In II Sent. dist. 42. q. 3,* pág. 585.
(181) *In 1.ª 2. q. 88, art. 1 ad 1,* pág. 699.
(182) *Tract. de discr. peccat.*, lect. 5.ª, fol. 347 v.°
(183) *In II Sent. dist. 42, disp. única,* págs. 378-79.
(184) *Lib. 1.° de amiss. gratiae. cap. 11. n. 7,* pág. 47.
(185) *In 1.ª 2. q. 89, art. 6, dub. 1. n. 43.* págs. 486-87.
(186) *In II Sent. dist 42. q. 6. ns. 6-9.*
(187) *In II Sent. dist. 37, q. 3, art. 2. diff. 3.ª.* pág. 274.
(188) *Lib. 2. cap. 14. n. 6,* pág. 100.

puesto que es un acto disconforme con la naturaleza racional del hombre en cuanto racional.

Hay un grupo de teólogos para quienes la frase consagrada en esta materia es decir que "ambos—venial y mortal—participan por igual de la razón de pecado", o también "la razón de pecado se salva en ambos". Así John Mayr [189], Juan Ponce [190], Arriaga [191], Mastrio [192] y Tanner [193].

Otros, Zumel [194], Curiel [195] y Salas [196] aducen larga argumentación en favor de su tesis: el venial es pecado absolutamente hablando (simpliciter et sine addito est peccatum).

En esta segunda sentencia hay que citar también—aunque no parezca lo más lógico—a Bartolomé de Medina [197]. Afirma con Durando que el venial debe ser llamado absolutamente y sin restricción "pecado", sin que se siga de aquí que el venial sea contra la ley de Dios, cosa que él no admite. Porque un pecado puede ser contra la ley de Dios de dos maneras: por ser contra la intención de la ley y contra la caridad que es el fin de la ley, y por ser contra la virtud y la razón y por tanto contra el dictamen de la prudencia. Y en este último sentido defiende Medina que el pecado venial sea contra la ley.

Digna de catalogarse también aquí, aunque con cierta reserva, es la sentencia de Gregorio Martínez y los Salmanticenses. Fruto de su explicación y doctrina sobre la analogía mixta de la noción de pecado respecto al mortal y venial. Así Gregorio Martínez dice en varias ocasiones [198] que el pecado venial en relación con el mortal es pecado secundum quid, mas considerado intrínsecamente y en sí mismo es absolutamente pecado. Los Salmanticenses dicen [199] que la razón de pecado se encuentra intrínseca y desigualmente en ambos pecados, venial y mortal.

* * *

(189) *In II Sent dist. 42, q. 8, in 2.ª quaesito.* fol. 163.
(190) *Disp. 22, q. 9, concl. 4, n. 70,* pág. 259.
(191) *In 1.ª 2. disp. 48, sect. 6, n. 20,* pág. 528.
(192) *Disp. 6.ª de peccatis, q. 6, art. 1, n. 166,* pág. 322.
(193) *In 1.ª 2. disp 4, q. 5, dub. 2.*
(194) *In 1.ª 2. q. 88, art. 1, disp. 4,* págs. 695-96.
(195) *In 1.ª 2. q. 88, art. 1, dub. 4,* pág. 498.
(196) *In 1.ª 2. tract. 13, disp. 16, sect. 10, ns. 31-32,* pág. 784.
(197) *In 1.ª 2. q. 88 art. 1,* pág. 464. Cfr. sobre esto a SALAS en la nota anterior.
(198) *In 1.ª 2. q. 88, art. 1, dub. 3,* pág. 859; y dub. 5, pág. 870.
(199) *De vitiis et peccatis.* disp. 19, dub. 2, n. 45.

Notemos por último con varios autores [200], que solamente el que está en pecado mortal se puede llamar absolutamente pecador, no así el que tiene solos pecados veniales. Porque el sujeto se denomina por la forma más excelente que posee, y por la forma que en él prevalece. Con esto no se hace sino seguir el ejemplo de la Sagrada Escritura, que sólo llama pecador al manchado con culpas mortales. Además, nótese que los que solamente tienen pecados veniales, son amigos e hijos de Dios, porque poseen la gracia santificante.

VII. El pecado venial disgusta a Dios.

En el presente apartado hemos escogido muy adrede la frase "disgusta a Dios", aplicada al pecado venial. Porque existe entre los teólogos cierta diferencia en este asunto, a saber: ¿se puede decir con toda propiedad que el pecado venial ofende a Dios, o hay que usar una palabra más suave, disgusta a Dios? Antes de todo, notemos, que en líneas generales, el que un acto disguste a otro se diferencia de que un acto ofende a otro, en que la ofensa encierra desprecio del ofendido, mientras que el disgusto, no.

Estudiando esta diferencia en las fuentes, se puede observar en los teólogos una triple directriz.

La primera y más decidida en Santo Tomás, San Buenaventura, Durando, Biel y Martín Becano. El pecado venial propiamente no es ofensa de Dios.

La segunda se podría añadir con todo derecho a la anterior. Nosotros la reseñamos aparte, por creer que la manera de proponerla es un paso atrás: "el pecado venial es ofensa de Dios *secundum quid*". Así Capreolo, Suárez, Montesino y los Salmanticenses.

La tercera asegura que el pecado venial es simple y absolutamente ofensa de Dios. Así Anglés, Azor, Saye, Salas, Gregorio Martínez y Arriaga.

En la primera sentencia, la frase escuela de Santo Tomás, en la que con brevedad suma explica y prueba su tesis, es esta: "El pecado venial, propiamente hablando, no es ofensa de Dios, por-

(200) Azor, *Inst. Mor.*, tom. 1, lib. 4, cap. 8, quaest. 9, col. 269; Salas, *In 1.ª 2. tract. 13. disp. 16. sect. 14. n. 37.* pág. 786; Greg. Martínez, *In 1.ª 2. q. 88. art. 1. dub. 3.* pág. 860.

que no lleva consigo aversión de Dios, ni aparta de El" [201]. Por esto añade más tarde: "Dios, al castigar al que cometió un pecado venial, no lo hace porque lo odie, sino como un padre que limpia y enmienda al hijo que ama" [202].

San Buenaventura arguye [203] que el que peca venialmente no se aparta de Dios, porque para apartarse de Dios hace falta ofenderle y despreciarle. Ahora bien, el despreciar y ofender a Dios encierra culpa grave, es una culpa grave. El venial que es una culpa leve, no aparta de Dios, pues eso sería culpa grave.

Durando—¡caso extraño, después de defender que el pecado venial es simple y absolutamente pecado!—dice [204] que se puede hablar de dos maneras de "la ofensa". Una es la ofensa propiamente dicha, la cual se da en los casos en que el ofensor pierde la gracia y amistad del ofendido. Esta ofensa no se da en el pecado venial. Otras veces se llama ofensa a cualquier acto, que merezca una pena; esto, que no es ofensa propiamente hablando, es lo que se da en el pecado venial. Porque el pecado venial ni quita la gracia ni la amistad divinas, y no merece pena eterna, sino temporal.

Por último citamos en este lugar a Biel, el cual dice [205] que el pecado venial no encierra desprecio de Dios, sino cierta desidia y flojedad para con El (porque nadie desprecia al que ama); y a Martín Becano, que también afirma lo mismo [206]: si el pecado venial se dice venial, es porque en él no se encuentra desprecio de Dios.

Los autores de la segunda directriz podrían lógicamente catalogarse entre los de la primera. Porque éstos, al decir que el

---

(201) «Peccatum veniale cum non importet aversionem, proprie loquendo, non habet rationem offensae». *De Malo, q. 7, art. 2 ad 10.*

(202) «Illum qui peccat venialiter Deus punit, non tamquam odiens ipsum, sed tanquam filium quem diligit, purgans et emendans». *Ibid. ad 23.*

(203) «Nullus avertitur a Deo sine ipsius Dei contemptu et offensa: sed nullus contemnit et offendit Deum sine gravi culpa; sed veniale inter levia peccata reponitur; ergo per veniale homo non avertitur a Deo». *In II Sent. dist. 42, art. 2, q. 1 scd contra 3.*

(204) «Offensa dicitur dupliciter. Uno modo proprie, scilicet factum pro quo amittitur gratia eius qui offenditur.... Alio modo dicitur offensa communiter pro omni facto quo meretur qualemcumque poenam, et talis offensa est in peccato veniali quae non est offensa simpliciter, pro eo quod non tollit gratiam, nec pervertit totaliter ordinem subiectionis ad Deum». *In II Sent. dist. 42, q. 7, n. 7.*

(205) «Veniale autem non habet Dei contemptum (nemo enim contemnit quod amat) sed quemdam desidiam vel teporem». *In IV Sent., dist. 16, q. 5, art. 1, notabilium 1.°*

(206) «Nam ideo dicitur veniale, quia caret contemptu Dei, qui est in mortali». *Tract. 2, cap. q. 4, n. 4,* pág. 182.

pecado venial no es propiamente ofensa de Dios, implícitamente dicen que es ofensa secundum quid. Sin embargo, los de la primera sentencia no parecen temer el no llamar "ofensa" al pecado venial, y los de la segunda parecen ceder algo, y no se atreven a dejar de llamar "ofensa" al pecado venial.

Citamos en primer lugar a Capreolo, el insigne tomista. Dice [207], que en el pecado venial, propiamente hablando, ni hay mancha del alma ni ofensa de Dios. Pero que aún de las palabras de Santo Tomás (in IV,dist.16,q.2,art.2,qla. 1 ad 1; ibid. art.1,qla. 2 ad 3; 3.ª,q.87,art. 2 ad 3) se puede deducir que en el venial hay alguna ofensa de Dios. Textualmente dice Capreolo: "Aunque por el pecado venial Dios no está ofendido con el pecador, sino con el pecado, en cuanto que lo detesta, odia y castiga, como una cosa que *le disgusta*. Hay por lo tanto en el venial alguna ofensa de Dios".

Suárez dice que el pecado venial es de algún modo ofensa de Dios, no simple y absolutamente, sino análogamente y secundum quid. Esa ofensa secundum quid es mayor o menor según que el pecado venial tenga por objeto a Dios formalmente, o sólo materialmente, o a una criatura. En este último caso se puede decir que casi no hay razón para llamarle ofensa de Dios [208].

Los pecados que tienen por objeto a Dios, continúa Suárez [209], imperfectamente y en cierto sentido tienen malicia infinita. Asimismo tienen malicia infinita en el sentido de que cualquier pecado venial, por ser una culpa contra de Dios *(malum culpæ in Deum)*, es un mal mayor que cualquier pena, sea del orden que sea. Por lo cual no debe cometerse, aunque con ello se evitara la pena o catástrofe más grande que pueda imaginarse.

Montesinos afirma que la razón de "ofensa e injuria" sólo puede aplicarse análogamente del pecado mortal y venial [210].

Extensamente tratan nuestra cuestión los Salmanticenses [211]. Otro efecto del pecado, dicen, es la ofensa que se hace a Dios. En el pecado venial hay alguna ofensa de Dios, igual que en cierto modo es contra la ley de Dios: es una ofensa secundum quid. Y en este

(207) «Etsi propter peccatum veniale Deus non offendatur peccanti, tamen offenditur peccato, in quantum ipsum detestatur, et odit, et punit anquam sibi displicens. Est ibi ergo nulla offensa». *In IV Sent. dist. 16, q. 1, art. 3*, págs. 342 b y 343 a.

(208) *De fine hominis*, tract. 5, disp. 2, sect. 5, ns. 14-15.

(209) *Ibid. ns. 16-18.*

(210) *In 1.ª 2. q. 88 art. 1; disp. 18. q. 4, ns. 62 y 65*, pág. 437

(211) *De vitiis et peccatis*. Comm. In 1.ª 2. q. 89, art. 1, ns. 8-10.

sentido se han de entender las palabras de Santo Tomás. El sujeto paciente de esta ofensa es Dios. La razón de la ofensa del pecado venial consiste "en cierta no extensión y limitación del derecho que tiene Dios, no sometiéndole directa y actualmente el acto venialmente malo, sino que permanece fuera de su causalidad final de Dios, en cuanto que no se le refiere actual, sino habitualmente" [212]. Por lo tanto no priva absoluta y simplemente a Dios de alguna perfección, sino sólo secundum quid, ya que no le quita (externamente, como hace el pecado mortal) el derecho o dominio de último fin, sino sólo le extensión actual, no la habitual, a ese acto. Es, pues, una ofensa secundum quid.

De aquí se deduce que no es una ofensa intrínseca y simplemente infinita, sino limitada y finita, y que por tanto puede ser plenamente compensada con una satisfacción finita y limitada [213].

No nos queda ya sino exponer la tercera directriz, o segunda sentencia distinta de las anteriores, la cual afirma que el pecado venial es ofensa de Dios propia y absolutamente hablando.

José Anglés, defiende que el pecado venial es verdadera y simplemente ofensa de Dios. Porque ofensa es toda injusticia que se hace a Dios al negarle la obediencia debida; y en el pecado venial hay una desobediencia leve, por ser un acto contrario a la ley de Dios [214].

Saye no hace más que expresar brevísimamente su opinión de que el pecado venial es verdadera ofensa de Dios, por ser contra la obediencia que le es debida [215].

Azor expone [216] las distintas sentencias, y dice que la sentencia de Santo Tomás y San Buenaventura debe interpretarse "piadosamente". El pecado venial ofende a Dios, porque le desagrada y por eso lo castiga y lo venga. Castiga al pecado venial y al que lo comete, no en cuanto que es amigo suyo, sino en cuanto que admitió una

---

(212) «In quadam non extensione et veluti coarctatione divini iuris et divini dominii, qua fit ut opus venialiter malum non subiiciatur actu et directe praedicto dominio, nec fiat propter Deum, sed maneat extra eius causalitatem finalem quantum ad actualem relationem, licet non quantum ad habitualem». *Ibid. n. 9.*

(213) El mismo se remite al Tratado de Incarnatione, donde prueba extensamente que una pura criatura no puede satisfacer por el pecado mortal, mas sí por el venial. Esta cuestión es fuera de nuestro propósito.

(214) «Hinc, caute legendus est D. Bonav. qui negat veniale esse Dei offensam, cum sit vera et simpliciter offensa, et peccatum; quia offensa est iniustitia irrogata Deo. Propterea quod denegatur sibi obedientia debita, et veniale est actus inobedientiae, quamvis levis: et est contra praeceptum». *In II Sent. dist. 37, q. 3, art. 2, diff. 3.ª*

(215) *Clavis regia*, lib. 2, cap. 14, n. 6, pág. 100.

(216) *Inst. Mor.*, tom. 1 lib. 4, cap. 8, quaeritur. 5.ª, col. 268.

culpa venial. San Buenaventura, en opinión de Azor, quería decir que el pecado venial no era contra la ley de Dios en materia grave.

A Juan de Salas no le cabe tampoco duda [217] de que el pecado venial es simplemente una ofensa de Dios como el pecado mortal, aunque no tenga el mismo grado, porque el mortal es ofensa grave y el venial es ofensa leve. Toda desobediencia a la ley, razona Salas, es una ofensa al legislador, porque le daña en un bien extrínseco, la obediencia. Por razón de esta ofensa, la persona, que cometió el pecado venial, desagrada a Dios, y está bajo su ira y castigo.

Gregorio Martínez, apoyándose en la epístola del Apóstol Sant-Yago [218], dice que el pecado venial es verdadera ofensa de Dios, aunque no lo sea comparado con el mortal. San Buenaventura y Durando dijeron que no era ofensa, porque creían que la razón de la ofensa está en el desprecio de Dios. Nosotros, añade Martínez [219], la ponemos en cierta provocación a la ira divina, en cierta relación con la venganza divina, o en la privación de cierto brillo, que tendría el alma, si no estuviese manchada por el pecado venial.

Incidentalmente afirma también Arriaga, que el pecado venial es verdadera ofensa de Dios [220].

VIII.—Conclusion

Llegados, con la ayuda de Dios, al final del estudio histórico-teológico sobre las propiedades del pecado venial, que nos proponíamos, nos parece conveniente hacer una breve consideración sobre lo anteriormente expuesto.

Aparte de lo estudiado en los capítulos segundo y tercero en los que hemos podido llegar a una síntesis única en las doctrinas del pecado venial y sus relaciones—no diremos oposición—con la gracia santificante, y de la mancha del pecado venial; es imposible en los

(217) «Ego non dubito quin veniale peccatum sit simpliciter offensa Dei eo modo quo peccatum mortale: non tamen in eodem gradu, quia veniale est offensa levis, sicut mortale est offensa gravis, nec mirum quia inobedientia omnis est quaedam legislatoris offensa, laedit enim legislatorem in bono extrínseco, quod est obedientia, unde illud, per praevaricationem legis, Deum inhonoras. Ratione huius offensionis persona ipsa displicet et est infensa, et Deus illi irascitur, et vult illam punire». *In 1.ª 2. tract. 13, disp. 16, sect. 11, n. 33*, pág. 785.

(218) «In multis enim offendimus omnes». *Iac. 3,2*. Aquí se habla del pecado venial, según todos los comentaristas.

(219) *In 1.ª 2. q. 88, art. 1, dub. 3*, pág. 860.

(220) *In 1.ª 2. disp. 48, sect. 6, n. 20*. pág. 528.

restantes capítulos primero, cuarto y quinto llegar a una conclusión unificadora de la doctrina de los teólogos en dichos puntos.

Como se ha podido ver toda la diferencia posterior, imposible de llenar, es la opinión sobre la doctrina del capítulo 1.° ¿El pecado venial es contra la ley de Dios, o fuera de ella? Todo lo demás, analogía o univocidad del pecado, razón de ofensa... es una consecuencia obligada de ella, si se quiere ser lógico.

En nuestra investigación se han podido notar tres corrientes. Una que atribuye al pecado venial varias propiedades del mortal: ser un acto contra la ley de Dios, ser ofensa suya... Es la opinión corriente hoy en los libros piadosos, que de eso hablan.

Otros opinan que estas propiedades deben aplicarse al pecado venial con cierta reserva y en cierto sentido.

Otros, finalmente—opinión única en la Alta Escolástica, numerosa en el resurgir de la Escolástica de los siglos XVI y XVII, única también en los libros contemporáneos de Teología—, defienden que con todo rigor y propiedad no deben aplicarse ciertas propiedades del mortal al venial. A lo más, se le permitirían aplicar por cierta analogía.

A nosotros nos parece mejor esta última corriente. Primero, por sus gloriosos orígenes y grandes patronos. Después, por sus argumentos, no destruídos por el adversario, como se ha podido ver en las largas páginas que anteceden. Y finalmente, porque en toda esta sentencia nos parece ver un afán de separar de todos los conceptos existentes, como mal único y fundamental, *el pecado mortal*. Del cual dista esencialmente, como un concepto plenamente distinto, el pecado venial.

No tenemos por qué repetir, que con esta concepción y doctrina no pierde nada la ascética cristiana. Garantía de ello, la pléyade de teólogos santos y sabios que la propusieron y defendieron. Doctrinalmente, el pecado venial queda siempre como un acto moralmente malo, que desagrada a Dios y que no es obrar según su voluntad y ley.

Esto además con las ventajas para la formación de las conciencias, que educadores modernos preveen [221].

Como final, queremos proponer un ejemplo de lo que con la doctrina de Santo Tomás es el pecado venial.

Supongamos un padre que dice a su hijo al volver a casa en tiempo de vacaciones: "Nuestra hora de cenar es a las diez y media.

(221) TIHÁMER TOTH, *Formación religiosa de jóvenes*, 1.ª edición, pág. 435.

Sin embargo, no vengas más tarde de las doce, porque a esa hora se cierra la puerta de casa y te quedarías fuera".

Si ese hijo llega a casa después de la hora señalada para la cena de la familia, es claro que no ofende a su padre, porque no desprecia sus leyes. El modo como le indicó su padre la hora, no da a entender esto como si fuera una ley. Sin embargo, no se puede dudar que le desagrade. Es un pecado venial.

Mas si llega dadas las doce, ofende a su padre e incurre en su indignación y en el castigo que le anunció. Ha despreciado el mandato del padre. Es un pecado mortal.

EL DIA DE LA ULTIMA CENA Y MUERTE DEL SEÑOR EN EL CARDENAL TOLEDO

por

J. Leal, S. I.

I. *El problema*

No se trata de averiguar *el día de la semana* en que cenó y murió el Señor. De esto no hay la menor duda y es unánime el sentir de los autores. "Certum etiam est et sine controversia, Christum quinta die septimanæ qui dicitur dies Iovis ad vesperam agnum comedisse Paschalem, sequenti autem die, quæ erat feria sexta passum et mortuum" [1].

Esta afirmación rotunda de Toledo tiene su mejor apoyo en el texto mismo de los Evangelistas.

El señor murió ciertamente *en viernes:* "Et cum iam sero factum esset, quia erat *parasceve, quod est ante sabbatum...*" (Mc. 15,42). "*Et dies erat parasceves, et sabbatum illucescebat...*" (Lc. 23,54). "*Altera autem die, quæ est post parasceven...*" (Mt. 27,62). "*Iudæi ergo, quoniam parasceve erat*, ut non remanerent in cruce corpora sabbato..." (Jn. 19,31).

Con la misma certeza se sigue de los cuatro Evangelistas que la última cena tuvo lugar la víspera de la muerte. Por tanto un jueves. Y S. Pablo dice abiertamente: "Dominus Iesus *in qua nocte tradebatur* accepit panem..." (1 Cor. 11,23).

(1) Doctoris Francisci Toleti, cordubensis e Societate Iesu, in Sacrosanctum Ioannis Evangelium commentarii. Romæ. 1558, Annotatio V in Cap. XIII, vol. II, col. 2. Siempre que citemos en adelante a Toledo, nos referimos a este capítulo XIII de San Juan.

Si en el día de la semana están abiertamente de acuerdo los Evangelistas, ¿lo están igualmente en el día del mes? Esta es la dificultad y el problema, que tratamos de ver cómo resuelve el Cardenal Toledo.

Para mejor comprender todo el problema, conviene, siguiendo al mismo Cardenal, dar antes algunas nociones sobre la fiesta de la Pascua y de los ázimos.

"Advertendum igitur est, præcepisse Deum Iudæis (Ex. 12, 2-20) ut anni initium ab eo mense caperent, quo educti sunt de Aegypto, qui mensis fuit martius. Præcepit etiam, ut *decimaquarta* die mensis huius, secundum dies lunares (Iudæi enim diebus hisce suos menses computabant) ad vesperam agnum immolarent in memoriam beneficii tanti, quod a Domino acceperunt, liberatione a servitute ægyptiaca. *Decimaquinta* autem die usque ad vigesimam primam, qui sunt septem dies, azymis vescerentur; dicebanturque dies azymorum, per singulosque dies certa quædam sacrificia immolarent; quorum septem dierum primus et ultimus erant maxime solemnes. Incipiebat autem azymorum festivitas a vespere præcedentis diei, nempe decimaquartæ, quando agnus comedebatur cum azymis. Hæc omnia trita sunt nec est qui ignoret" [2].

Tenemos, pues, que el primer mes del año judío (marzo-abril), llamado en un principio Abid y luego Nisan, se caracterizaba por la gran solemnidad de la Pascua. Empezaba el 14 por la noche de dicho mes lunar y terminaba el día 21. El 14 por la noche se comía el cordero pascual con pan ázimo o sin fermento y por esta razón se llamaba ya primer día de los ázimos. Aunque en rigor el primero era el día 15. Sin embargo, el uso admitido era llamar ya al día 14 o a la víspera día primero de los ázimos. Los Evangelistas llaman primer día de ázimos a aquel en que se hacen los preparativos para comer el cordero pascual. Ese día primero se acercan los discípulos al Señor y le preguntan dónde quiere que le preparen el convite. (Mt. 26,17; Mc. 15,12; Lc. 22,7). Esta nomenclatura se encuentra en los mismos Rabinos, como prueba Strack-Billerbeck [3].

Toledo aduce en confirmación de esta explicación un texto de Flavio Josefo, donde se dice que los días de los ázimos eran ocho [4].

Si no tuviéramos nada más que el texto de los Sinópticos, apenas si se podría sospechar que el jueves en que cenó el Señor no

(2) Annot. V, col. 11.
(3) II. p. 813-815.
(4) Annot. IV, col. 11; Ant. II, 5.

fué el día 14 de Nisan. Y por tanto que el viernes de su muerte no fué el día 15, primer día estrictamente pascual y de los ázimos.

Cuando nos cuentan los preparativos de la Cena, indican que es el día ordinario, el indicado, el que se acostumbra celebrar la cena del cordero. Los discípulos se llegan naturalmente a Jesús y le preguntan dónde quiere celebrar la Pascua, como cosa propia de aquel día. Ni una frase que delate la excepción o anormalidad. Y si Cristo no hubiera cenado el día corriente, los discípulos hubieran dado alguna muestra de extrañeza o hubieran pedido alguna explicación. Nada de esto hay en los Sinópticos.

Con todo, se hubiera podido dudar de si el viernes, día de la muerte, fué el día 15, primer día pascual y festivo, al ver el movimiento y actividad que despliegan los Judíos en la arrestación, proceso y muerte de Jesús. La noche del jueves al viernes si nos encontramos en el día 14-15 era ya noche de descanso y lo mismo todo el día 15. ¿Cómo los Judíos se ocupan más de Jesús que de la cena pascual? ¿Cómo Judas y sus compañeros van armados? ¿Cómo por la mañana temprano se reúne el Sanhedrín en día de fiesta? ¿Cómo van a Pilato a la hora en que se tienen los oficios en el templo? ¿Cómo José y Nicodemo compran la sábana y trabajan en el entierro de Jesús? ¿Cómo Simón el Cireneo viene del campo en día festivo? Estos datos que nos suministran los Sinópticos parecen indicar que el Señor no murió en el día festivo, sino en la víspera más bien. La dificultad sube de punto cuando se lee a S. Juan. Hablando del viernes en que muere el Señor, nos dice que los Judíos no entran en el Pretorio para no mancharse y poder comer la Pascua (18,28). Luego el viernes no habían todavía comido el cordero. Luego o Jesús ha adelantado su pascua o los Judíos le han retrasado. ¿En qué día del mes de Nisan nos encontramos? ¿Estamos en el 14 ó en el 15? ¿Comió Jesús el 13 y muere el 14 ó comió el 14 y muere el 15? La repuesta no es fácil y muy discutida ya desde la época patrística. Nosotros vamos a estudiar la del Cardenal Toledo. Este estudio nos dará lugar para repasar la historia del problema y apreciar su estado en la acualidad.

Las respuestas de los autores se pueden reducir a cuatro. La primera niega que Jesus celebrara la última pascua y sostiene que la cena del jueves fué de simple despedida. La segunda admite el carácter pascual y la pone el 13 de Nisan, como la primera. La tercera se inclina a que Jesús cenó el 14 y los Judíos se retrasaron un día. La cuarta, que es la del Cardenal Toledo, sostiene que tanto Jesús

como los Judíos comieron el día 14 por la noche y que la Pasión tuvo lugar el 15.

II. *Jesús come el 13 sin Cordero*

La Iglesia Griega sigue generalmente esta sentencia para defender su tesis contra el pan ázimo de la Eucaristía. Jesús comió el 13 y no hizo cena pascual [5].

El Cardenal Toledo dice simplemente que los griegos ponen la cena del Señor en el 13 de Nisan. Pero no toca el punto de que el Señor hiciera o no cena pascual. Hay Griegos que admiten el carácter pascual, pero la mayoría lo niega, como puede verse en la obra citada de Jugie.

El Cardenal Toledo no menciona esta teoría, porque estaba enteramente muerta en el siglo XVI. Todos los autores postridentinos que hemos consultado suponen como cosa incontrovertible que el Señor celebró la última Pascua. Es lo que supuso también el Concilio de Trento, sin que nadie protestara. "*Celebrato vetere Pascha...* novum instituit Pascha" [6].

A fines del siglo XVII *Bernardo Lamy* resucitó esta teoría. Sólo admite dos pascuas en la vida pública de Jesús. La tercera no la celebró, "ipse Dominus Pascha fuit" [7].

El promotor más conocido de esta teoría fué en el siglo XVIII *Agustín Calmet*, quien al comienzo de su comentario a S. Mateo, tiene una larga disertación, donde se esfuerza por probar que Jesús no celebró la última Pascua [8]. Entre los testimonios antiguos que reúne, figuran varios Padres que no niegan el carácter pascual de la última cena, sino que solamente dicen que el Señor comió el 13. Así por ejemplo, S. Apolinar de Hierápolis y Clemente de Alejan-

(5) Cfr. *Jugie M.*, Theologia dogmatica christianorum orientalium. III. Parisiis, 1930, p. 240.

(6) Ses. XXII. cap. 1; Dz 938; Acta, VIII, 960. El inciso «*celebrato vetere Pascha*» no estaba en la primera redacción del capítulo y se introdujo en la segunda, propuesta a la discusión de los teólogos el 6 de agosto de 1562. En las observaciones no aparece ninguna en contrario. Parece claro por tanto que todos suponían como cierto que el Señor había celebrado la Pascua. *Cavensis iunior* para probar que Cristo ofreció en la Eucaristía verdadero sacrificio, dice que antes había ofrecido el cordero pascual. Acta. VIII, p. 761.

(7) Commentarius in Harmoniam et Concordiam Quatuor Evangeliorum, Venetiis 1735 (la 1.ª edic. es de 1669). Libr. V. cap. 17, p. 507; apparatus Chronologicus, II P; cap. VI. IV.

(8) Commentarius litteralis in omnes libros V. et N. Testamenti. Tom. VII. Lucæ, 1736. Dissertatio de novissimo Paschate D. N J. Ch., p. 66-67.

dría. Dicen expresamente que el Señor no comió el Cordero, San Hipólito de Porto y S. Pedro de Alejandría [9].

Entre los críticos racionalistas se va abriendo también camino la opinión de que Jesús no celebró la última cena pascual [10]. Esta teoría acerca cada día más los críticos racionalistas al Evangelio de S. Juan.

A principios de este siglo *M. Box* trató de probar que el banquete último de Jesús no fué el Pascual, sino un Qiddush [11]. El P. Prat dice de esta teoría que nació ya muerta [12].

El Qiddush, según *Lagrange* [13], no era un banquete especial, sino una bendición o santificación del banquete que se tenía al comenzar el sábado u otra fiesta, por ejemplo la Pascua. El Qiddush esencialmente consiste en la recitación de una oración que empieza y acaba con una alusión a la santificación. Se pronuncia entre la bendición de la copa y el pan.

Pedro Batiffol se hizo propia la teoría del Qiddush el 1905 [14].

A la teoría de los que niegan el carácter pascual de la última cena de Jesús se acerca la explicación de *Le Camus* y *Fouard*.

Le Camus habla de un banquete pascual y no real y legal, sino de intención o imitación. El banquete pascual real sólo se podía celebrar el 14 por la noche. Jesús se adelanta al 13 y con su intención y ceremonial convierte esta comida en pascual [15].

---

(9) *S. Apolinar de Hierápolis.* (MG 5, 1928.) Dice que el Señor no comió el 14. *Clemente de Al.* (MG 9, 758) dice claramente que el Señor muere el 14 y cena el 13. El testimonio de Tertuliano (Adv. Iud. VIII, ML 2,656; CSEL 70, p. 285) lo discutimos nosotros más adelante en el párrafo V y probamos que Tertuliano está por que los Judíos han hecho ya su cena pascual la mañana del viernes Santo. *Víctor de Antioquía* en Mc. 14,1, que cita Calmet (Catenæ in Evang; Mt. et Mc. edidit J. A. Cramer. Oxonii, 1840, p. 417), no dice ni que el Señor comiera el 13. *S. Epifanio*, según explica Petavio (MG 42, 982), es partidario de que el Señor comió el 14 de Nisan «cum nonnullis Iudæis». *S. Hipólito de Porto:* «verisimiliter cenam cenavit ante Pascha; Pascha vero non manducavit, sed passus est» (MG 10, 870). *San Pedro de Al.*, para probar que Cristo no comió la Pascua, cita a Jn. 18, 28 (MG 18, 518s.).

(10) Cfr. *Preuschen*, Todesjahr und Todestag Jesu, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 5 (1904) 1-17; *Schwartz*, Osterbetrachtungen. ib. 7 (1906) 1-33; *Klostermann E.*, Das Markus Ev. Tübingen. 1926.

(11) The jewish antecedents of the Eucharistie Journal of theological studies, 3 (1902) 357-369.

(12) Jesus christ, II. París, 1933. p. 513.

(13) St. Marc; Paris, 1929, p. 358.

(14) L'Eucharistie, Paris 1905. p. 45s. Lo refuta *Lagrange* en su comentario a S. Mc. (1929) y antes lo había refutado *Mangenot* en Rev. du Clergé français 15 fev. 1909. *Coppens* lo ha refutado últimamente en Ephemerides theologicæ lovanienses (1931) 238-248. Cfr. DB (S), II. col. 1.156-1.163; DTC, V, col. 1.112.

(15) Vie de N. S. J. Ch. (1921) III. p. 183.

C. Fouard cree que Jesús conservó todo el ritual mosaico: los ázimos, las hierbas amargas, la salsa heroseth, menos el cordero, que no se podía sacrificar el 13. En resumen, una cena pascual, donde no había cordero, no era pascual. No tiene dificultad en admitir el cordero inmolado privadamente por los discípulos de Jesús [16].

J. M. Lagrange en la primera edición del comentario a S. Marcos (1911) se inclina a que el Señor pudo no comer el Cordero [17].

Los autores que niegan el carácter pascual de la última Cena de Jesús tratan de apoyarse en los textos de S. Juan que parecen indicar que el Señor come antes del día legal y en la orden de Dios que fijaba el 14 de Nisan para la comida del Cordero. Cuando tratemos de la cuarta sentencia, probaremos cómo S. Juan no dice que el Señor comiera el 13 de Nisan.

Esta sentencia tiene una doble dificultad muy seria que nace del texto de los Sinópticos. Niega que el Señor coma el 14 y que haga comida pascual. Ambas cosas están claramente afirmadas por los tres primeros Evangelios [18].

El argumento sobre el silencio del rito pascual y comida del Cordero, que no se menciona explícitamente, tiene escaso o nulo valor, dado el carácter fragmentario de los Evangelios. Y además que todo queda dicho con decir que han preparado la Pascua y que la han comido.

Los exégetas de los siglos XVI y XVII, tan amantes de la letra bíblica, no podían dar valor alguno a esta teoría. Por esto escribe Maldonado: "Quod, cum omnes Evangelistæ tam aperte testentur, eum Pascha manducasse, refutatione non indiget" [19].

El Cardenal Toledo ni siquiera menciona esta teoría: prueba clara del escaso valor que le concedió.

---

(16) Vie de N. S. J. Ch. (1923) II, appendice X, la Chronologie de la Passion, p. 445-458. Si cette supposition parait trop hardie, il reste a admettre que Jésus, fit immoler l'agneau pascal par ses disciples sans le présenter au temple (p. 458).

(17) Ev. selon St. Marc. Paris. 1911. p. 340. En la edición de 1929, suprime este párrafo.

(18) Mt. 26, 17-19: «*prima....die azymorum....paremus tibi comedere Pascha....apud te facio Pascha....et paraverunt Pascha*». Mc. 14, 12. 14. 16: «*primo die azymorum, quando Pascha immolabant....paremus tibi ut manduces Pascha;....ubi Pascha....manducem;....paraverunt Pascha*». Lc. 22. 7s. 11. 13. 15: «*Venit dies azymorum, in qua necesse erat occidi Pascha;.... parate nobis Pascha, ut manducem;.... ubi Pascha cum discipulis meis manducem?;....et paraverunt Pascha.....Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum antequam....*».

III. *Jesús come la Pascua el día 13*

Esta es la primera sentencia que estudia el Cardenal Toledo. La atribuye sin distinción a los Griegos en general, que la defienden, contra la Iglesia latina. Desde luego algunos Griegos la defienden tal y como aquí se propone: el Señor hace su Pascua el 13 y muere el 14. Pero la generalidad de los Griegos niega el carácter pascual, como hemos dicho antes. Toledo menciona como partidarios a San Cirilo de Alejandría y a Eutimio. Los dos efectivamente la defienden [20].

Maldonado observa que de esta teoría deducen los Griegos su tesis contra el pan ázimo. Si el Señor comió el día 13 no usó pan ázimo en la Eucaristía. Pero el argumento no concluye. Pudo anticipar también el pan ázimo.

La sentencia de la anticipación la califica Maldonado de "omnino falsa", y dice "Nunc tantum dicimus absurdissimum esse dicere, Christum Paschæ celebrationem anticipasse, qui omnem legem, quandiu cum hominibus versatus est, et servandam esse docuit, et ad unguem servavit. Inauditum autem est quemquam ante constitutum a Lege diem Pascha celebrasse" [21]. La sentencia de Maldonado no deja lugar a duda. Maldonado no se puede considerar en modo alguno entre los partidarios de la anticipación. Según Maldonado, el Señor come el 14 de Nisan, aunque los Judíos se retrasan un día y se colocan fuera de Ley [22].

---

(19) In Mt. 26, 20.

(20) *S. Cirilo de A.*, lib. XII in Jn. 18. 28 (MG. 74, 611): «immolare enim Pascha debebant iuxta legem». *Eutimio*, in Mt. 26. 17; Commentaria in Sacros. quatuor Christi Evangelia. Lovanii 1543. Dice expresamente que el primer día de los ázimos corresponde a la víspera de la fiesta en S. Juan y que es el 13. Toledo cita también a *Nicéforo Calixto*, Hist. Ecl. lib. I, cap. 28 (MG. 145. 715). Pero en este lugar solamente dice que la opinión común es que Cristo hizo la Pascua; mas no dice nada sobre el día 13.

(21) In Mt. 26. 2.

(22) Esto prueba toda su larga disertación con ocasión de Mt. 26. 2. Es extraño que el Sr. Ruffini considere a Maldonado entre los autores del día 13. Cfr. *E. Ruffini* Chronologia V. et N. Testamenti. Roma, 1924, p. 133. En la misma página se cita a Jacquier también. Pero Jacquier no se decide por ninguna sentencia; solamente dice que pudo ser el 14 o el 15 Nisan la muerte del Señor. Cfr. *E. Jacquier*. Histoire des livres du N. Testament I. Paris, 1908, p. 14. Tampoco *Petavio* está por el día 13 para la cena, sino que abiertamente defiende el 14, como hemos de ver más adelante. Cfr. MG. 42, 982, 988, en el comentario a S. Epifanio. Y Rationarium temporum II. Venetiis 1749, p. 211, donde precisa más su sentencia y se declara abierto defensor de la traslación, sin creer en ninguna explicación cierta.

En los siglos XVII, XVIII y XIX la sentencia de la anticipacion no fué muy bien acogida, fuera de los autores citados en la parte anterior.

A fines del siglo XIX la defiende *Godet* en su comentario a San Lucas [23] y *J. Knabenbauer,* quien, después de exponer las varias explicaciones, juzga como la más probable "ceteris hypothesibus multum probabilior", la sentencia de que el Señor cenó el 13 y murió el 14. Aduce todos los testimonios de la antigüedad [24].

Th. Calmes está también por el 13. Su argumentación la refuta ampliamente al P. Lino Murillo [25].

P. Jouon [26], *A. Schlatter* [27], *Julio Lebreton* [28], *Urbano Holzmeister* [29], *Agustín Merk* [30], *F. M. Braun* [31], *Hopfl-Gut* [32], *A. Tricot* [33], *Juan Prado* [34], son también partidarios de esta sentencia.

---

(23) I-II, París. 1871.

(24) In Mt. 26. 17; Paris. 1892s. Ultima edic. 1922. II, p. 422-426. Es extraño que el P. Lagrange (St. Marc. (1929). p. 362) diga que Knabenbauer tiene la misma sentencia de Maldonado y Cornely, esto es que el Señor cenó el 14 y los Judíos el 15.

(25) *Th. Calmes.* L'Evangile selon St. Jean, Paris. 1904, Cfr. *Murillo,* el Cuarto Evangelio, Barcelona, 1908, p. 422/3.

(26) Se atiene al texto de S. Juan, que le parece muy claro. El Señor cena ante que los Judíos. Puede muy bien ser considerado como partidario del 13 para la cena y del 14 para la muerte. Deja dos explicaciones para la anticipación como posibles. Que un día no bastaba para la inmolación de miles de corderos y así se adelantaba el sacrificio al 13. Y por último, que en cualquier caso, el Señor era dueño de adelantar la Pascua. (L'Evangile de N. S. J. C. París, 1930; p. 576 in Jn. 18, 28 y Lc. 22. 8.)

(27) Está también por el 13 como fecha de la cena y el 14 como fecha de la muerte, cuando dice que el sábado siguiente era probablemente el 15 de Nisan y así doblemente el sábado. (Der Evangelist Johannes. Stuttgart. 1930, in Jn. 19, 31. p. 352.)

(28) La Vie et l'enseignement de Jésus. Paris. 1931. I. p. 26/7; II, p. 231.

(29) Chronologia Vitæ Christi, Romæ. 1933. p. 219-220. Considera como consecuencia de dos principios ciertos: 1) Que el Señor comio la Pascua. 2) Que el Señor murió el 14 de Nisan.

(30) *Cornely-Merk.* Introductionis in S. Scripturæ libros Compendium. Paris. 1934. p. 772. Da bastante probabilidad a la sentencia de Toledo o de la armonía, pero prefiere la anticipación. Cfr. tamen LThK. I. 18 donde está por la traslación.

(31) Vé muy posible la anticipación. Pero parece está más por el traslado. Evangile selon St. Jean. Paris. 1934. p. 418.

(32) El Señor cena el 13 y muere el 14. Es inexacto, como él dice, que Lagrange defienda también la anticipación al 13. Lagrange admite dos 14 de hecho por la diferencia del calendario. Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium. vol. III. Roma, 1938. p. 248. n.° 301.

(33) Initiation biblique. Paris. 1939, p. 445-448. Habla del 14 como fecha de la muerte del Señor, pero no concreta si se refiere al 14 real o legal. Desde luego cree que el Señor anticipó y por el contexto nos parece se inclina más a poner la cena en el 13.

(34) Prælectionum biblicarum Compendium. Madrid. 1942. p. 379. n.° 441. Cree más probable que el Señor cenara el 13. El P. Simón no se había pronunciado por ninguna sentencia.

En el curso que ha seguido esta sentencia se nota un gran vacío intermedio que son los siglos de la Edad Media y del Renacimiento, si exceptuamos los Griegos que la han defendido siempre. En los primeros siglos tiene sus partidarios y hoy también. En la época tridentina y postridentina en cambio el vacío es completo.

El argumento bíblico está tomado del Evangelio de S. Juan, interpretado en su sentido más obvio, sobre todo en 18,28. Después examinaremos estos textos.

Un segundo argumento se toma de la tradición. Ya desde la primitiva Iglesia son bastantes los autores que sostenían que el Señor había muerto el 14 de Nisan. La contienda sobre la fecha de la Pascua se fundaba, por parte de los orientales, en esta creencia. Los Cuartodecimanos celebraban la Pascua el 14 para conmemorar ese día la muerte del Señor. Sin embargo, esta tradición importante ciertamente no es decisiva, pues nunca fué universal. La Iglesia de Roma protestó siempre. Los testimonios de los Padres del siglo II y III se puede decir que favorecen más esta sentencia. Ya los hemos citado en la primera teoría [35]. Los testimonios de los autores del siglo IV, aun orientales, no la favorecen, como son S. Juan Crisóstomo, S. Epifanio y Eusebio. No se trata, por tanto, de una tradición universal o constante. Además, es una tradición que se ha formado de espaldas al testimonio explícito y uniforme de los tres primeros Evangelios. Y, como veremos después, es más fácil reducir el texto de S. Juan al de los Sinópticos, que el de los Sinópticos al de S. Juan. El primer día de los ázimos a que se refieren los Sinópticos no puede ser en manera alguna el 13, sino el 14 [36].

Las razones que se traen para justificar la anticipación, no satisfacen a los mismos partidarios del sistema. El P. Holzmeister

(35) Los testimonios de Tertuliano (Adv. Iudæos. X; ML. 2. 630), S. Justino (Dial. 111; MG. 6, 732), S. Ireneo (Adv. Hær. lib. IV. cap. 10; MG. 7. 1.000), prueban muy poco, pues pueden interpretarse perfectamente en el sentido de los Sinópticos, a saber, que el Señor come el 14 y muere el 15. Dicen que el Señor muere el primer día de los ázimos. Y este día legalmente era el 15, aunque vulgarmente (lenguaje de los Sinópticos) fuese el 14. El testimonio más claro es de los Padres que cita el Chronicon Paschale (MG. 92. 74-92) y que nosotros ya hemos citado con ocasión de la primera teoría. Eusebio, que nos ha conservado la historia de la controversia pascual (Hist. Ecl. V. 23-24; MG. 20 493-508), no le ha dado una importancia decisiva, pues él es partidario de que el Señor cenó el 14 y murió el 15 (De sollemnit. paschali. 12; MG. 24. 706). No se puede, pues, argüir ni con los Padres orientales, pues tenemos ya en el siglo IV a San Juan Crisóstomo (Hom. 85 in Mt., MG. 58. 754), a S. Epifanio (MG. 42. 982) según la interpretación más razonable de Petavio y el mismo Eusebio en contra.

(36) Cfr. Josefo, Antiq. II. 15. 1; Strack-B., II, p. 987/8.

considera inadmisible la razón que traen los que apelan al poder del Señor, dueño del sábado y de la Pascua. No fué sólo el Señor, con Él celebraron otros la Pascua el mismo día, si nos atenemos al texto de los Sinópticos [37]. Los que apelan a un privilegio concedido a los Galileos para anticiparse un día no lo pueden justificar en la tradición, que no existe, sino tienen que contentarse con una mera hipótesis.

La forma que al P. Holzmeister satisface más es la que propone D. Chwolson [38]. Según Chwolsom, cuando la pascua, el día 15 de Nisan, caía en sábado, se adelantaba la inmolación de los corderos al día 13 con el fin de no trabajar el 14 por la tarde, cuando ya empezaba el descanso sabático. En este caso se podía comer el cordero bien el 13, día de la inmolación, bien el 14, día legal de la cena. Jesucristo se atuvo al primer día y cenó el 13 por la tarde.

Esta teoría se basa en dos principios: a) la inmolación del cordero había que hacerla en el crepúsculo del 14 por la tarde, entre la puesta del sol y las tinieblas, conforme al texto de la ley [39].

b) Por otra parte la pascua no estaba sobre el sábado y así no dispensaba del descanso sabático. Para cumplir con el precepto pascual, no se podía quebrantar el descanso del sábado. Y era imposible no quebrantar el descanso del sábado si se inmolaba el cordero el 14 por la noche viernes. Esta era la doctrina de los Saduceos.

Pero ya el mismo P. Holzmeister dice que no es cierto que en tiempo de Cristo se inmolase el cordero tan tarde. El año 60 nos dice Josefo que la inmolación se hacía desde el principio de la tarde del día 14 [40]. Y lo mismo testimonia la Mischna [41].

El P. Lagrange [42] examina esta teoría y asegura que desde el tiempo de la Mischna ha prevalecido el principio de que la Pascua está sobre el sábado y que por tanto no se quebranta el descanso sabático con la inmolación del cordero. Esta norma se atribuye a Hillel. Y, aunque se probase que no regía en tiempo de Jesús, como sostiene Chwolson, no se seguiría que era potestativo comer el cordero el 13 y el 14. Hay mucho de arbitrario e hipotético en este sistema. Ante todo nos encontramos con una violación clara de la ley, que ordenaba que el cordero se comiese el mismo día de la

(37) Mc. 14, 12; Lc. 22, 7.
(38) Das letzte Paschamahl, 2.ª, Leipzig, 1908.
(39) Ex. 12, 6. «Inter duas vesperas»=bên hâ'arbaîm.
(40) Bell. 6, 9, 3, 423; Holzmeister, p. 220.
(41) Peshaîm, 5, 1.
(42) St. Marc., 1929, p. 360.

inmolación (Ex. 12,8). Otra violación de la ley no menos grave era celebrar todo el rito pascual el día 13. La manera más sencilla de cumplir con la ley era adelantar la hora del sacrificio y ponerlo en las primeras horas del 14 por la tarde. Esta era la práctica corriente por lo menos desde los tiempos de Filón, que afirma que se empezaba a medio día [43].

El Cardenal Toledo califica de *certissima* la sentencia que niega que Jesús adelantara su cena "Dominus non prævenit celebrationis tempus, secundum legis statutum, ita, ut agnum decima tertia lunæ comederit. Hæc responsio certissima est, omnesque catholici reiciunt sententiam græcorum". Estas palabras de Toledo nos revelan el estado de la cuestión en su tiempo. En la época tridentina no se le da ninguna importancia.

La razón decisiva para el Cardenal Toledo y demás autores de los siglos XVI y XVII, está en el texto de los Sinópticos que es claro y no deja lugar a duda. "Sunt argumenta multa ad hanc responsionem confirmandam; at ubi expressa est Scripturæ auctoritas, non est cur tempus in iis, quæ non sunt necessaria, conteramus" [44].

---

(43) De Septenario, 18; ed Cohn. V. p. 120.

(44) Annot. V, col. 14. El único autor del siglo XVI que hemos encontrado en favor de la anticipación es *Fr. Luis de León*, en un opúsculo que dió a la imprenta en Salamanca en el 1590. De utriusque agni typici atque veri, immolationis legitimo tempore. Salmanticæ, 1590. Posteriormente los PP. Agustinos de Salamanca lo incluyeron en el tomo VII pp. 343-359) de las obras completas, 1891-1895. Sobre la mente de Fr. Luis de León puede verse *Salvador Muñoz Iglesias*. Una opinión de Fr. Luis de León sobre la cronología de la Pascua. Estudios Bíblicos. 3 (1944), 79-96. Adopta una forma peregrina que no ha tenido eco ninguno en la literatura posterior. Tanto Jesús como los Judíos comen el mismo día, que fué en la *primera víspera* del 14 de Nisan, o sea, el 13 por la noche, porque esta era la *fecha legítima*. La muerte del Salvador tuvo lugar el 14 a medio día, antes de que empezara la gran solemnidad de la Pascua. Cuando S. Juan habla de que los Judíos (18, 28) no quieren entrar en el Pretorio para no contaminarse y comer la Pascua, se refiere no al cordero pascual, que han comido el 13 por la noche, sino a los sacrificios del gran día de la Pascua y a los panes ázimos que debían comerse con pureza legal los días sucesivos.

Las razones de Fr. Luis de León pueden verse en el citado artículo del Sr. Muñoz Iglesias.

Es una sentencia que tiene los inconvenientes del sistema de la armonía, y los de la anticipación, pues tropieza con el texto obvio de los Sinópticos y el de S. Juan. Su dificultad mayor proviene también de lo que es su principal originalidad. Considera que el primer día de los ázimos era todo el 14, a partir de la tarde del 13. Esto es enteramente gratuito y ningún autor se lo concede. En tanto el 14 se llama primer día de los ázimos, en cuanto que va en su tarde, principio del 15, se comían los ázimos. Si Flavio Josefo habla en algún pasaje de ocho días de ázimos, no es porque considere como tal a todo el día 14, empezando desde el 13, sino porque en parte del 14 se comían ya los ázimos. Otras veces habla nada más que de siete días, terminología inexplicable en la sentencia del Maestro Fr. Luis de León. La Escritura sólo

IV. *Los Judíos retrasan la Pascua*

Esta sentencia considera irreductibles los dos grupos de Evangelistas y opta por admitir que cada uno se coloca en un punto de vista distinto, y que de hecho hubo dos fechas admitidas para la Pascua. Los Sinópticos hablan de la Pascua de Jesús, legal y común. S. Juan habla de la Pascua de los Judíos, oficial, basada más que en la ley en la tradición, y de pocos también.

Expuesta así en términos generales, es una teoría hoy muy universal, la primera en número de partidarios.

Todos los autores postridentinos aluden a ella y citan como primer fautor a *Ruperto* [45], *Pablo de Burgos* [46], *Juan Hentenius* [47], *Juan Lucidus Samosathenus* [48], y *Pablo Middelburgius* [49].

Entre los principales defensores del sistema están en el siglo XVI, *Jansenio de Gante* [50] y *Juan Gagnaeus* [51].

En el siglo XVII, *Alfonso Salmerón* [52], *Juan de Mariana* [53], *Guillermo Estio* [54] y *Petavio* [55]. *Juan Hardouin* es el primero que habla

---

habla también de siete días; nunca menciona ocho días ázimos, como debía mencionar, caso de que fuese tal el 14 completo.

En suma, que la sentencia del Maestro Salmantino, fuerza los textos de la Ley, los de los Sinópticos y los de S. Juan. Algunos autores del sistema de la anticipación han entendido el texto de los Sinópticos como Fr. Luis, pero han reconocido que la fecha legal para la comida del cordero era el 14 por la noche, principio ya del 15.

(45) *Rupert. Tuit.* in Mt. 10. 13; ML. 168, 1.533.

(46) Addit. ad Lyran. in Mt. 26, 17; Venetiis, 1.588, p. 82.

(47) En la prefación que tiene al Comentario a los Evangelios de Eutimio, cuyo intérprete es. Commentaria in Sacros. quatuor. I. Ch. Evangelio, auctore Euthimio Zigabono, interprete Ioanne Hentenio. Lovanii. 1543.

(48) En su obra «De emmendatione temporum». Venetiis. 1573. continuada después hasta 1575 por *Jerónimo Bardi* (Venetiis. 1575) y añadió una disputación «de vera die passionis».

(49) O Middelburgensis como suelen escribir los autores postridentinos en su obra *Paulina*, sive de recta Paschæ celebratione. Foro Sempronii. 1513. Estos son los autores citados por casi todos. Alguno cita también a *Catarino* en su libro II contra Caietanum y a Onufro. lib. II festorum.

(50) Commentaria in Concordiam ac totam Historiam evangelicam. Lugduni. 1530. cap. CCXXVIII. Alude a la explicación de Ruperto y defiende claramente que el Señor comió el 14 y los Judíos el 15.

(51) In IV Sacros. J. Ch. Evangelia necnon Actus Apost. Scholia. Parisiis. 1552. Sostiene que Cristo celebra el día 14. señalado por la Ley. Los Judíos el 15. «non ex lege, sed ex traditione». Edic. 1631. p. 682.

(52) In Evang. Historiam Comment. Coloniæ Agr. 1613. IX. tract. 4. p. 23-31.

(53) Scholia in V. et N. Testamentum. Matriti. 1619.

(54) Annotationes aureæ in præcipua ac dif. S. Scripturæ loca. Antuerpiæ. 1621.

(55) S. P. N. Epiphanii.... opera omnia.... Parisiis. 1622 (MG. 42). Rationarium temporum. Parisiis. 1633.

de un privilegio o costumbre por parte de los Galileos para adelantarse al 13. Excitó bastante los ánimos su teoría y se publicaron folletos contra él [56]. *José Pezron* es el último autor que hemos consultado del siglo XVII y lanza la semilla que después ha de germinar en la teoría del doble principio del mes en el P. Lagrange. Dice que los meses lunares de los judíos tenían dos principios, el de la conjunción y el de la fase. Los Galileos y Jesús se atienen al primero; los de Jerusalén al segundo [57].

En el siglo XVIII, *Tomás Erhard* adopta enteramente la teoría de Pezron [58].

En el siglo XIX está *Rodolfo Cornely* [59].

Los autores del siglo XX son muchos. Nosotros damos los nombres de aquellos cuyas obras hemos podido consultar. Son, según el orden cronológico de sus publicaciones, *Cellini* [60], *J. Bover* [61], *F. Ceulemans* [62], *J. M. Lagrange* [63], *S. Vosté* [64], *Lusseau et Collomb* [65],

---

(56) De Supremo Christi Paschate. Paris, 1693. Sostiene que los Galileos comieron el Jueves y los de Jerusalén el Viernes. Cfr. etiam Commentarius in N. T., Amstelodami, 1741, Mc. 14, 12; Lc. 22, 7. Los Sinópticos hablan de la Pascua según la celebran los Galileos. Jn. 13. 1; 18, 28. se refiere a la Pascua, según la celebran los de Jerusalén.

(57) Histoire évangelique confirmée par la judaique et la romaine, Paris, 1696. En Migne Scripturæ Sacræ cursus completus, vol. 27, 293-1.410. Cfr. especialmente col. 1.390-1.410.

(58) Isasoge cum commentario in universa Biblia Sacra. 2 tom. en 1 vol. in f. Augustæ Vindelicorum, 1735; cfr. Jn. 13. 1. Aquel año hubo dos fechas 14 para inmolar el cordero, según las dos neomenias. Cita expresamente a Pezron y dice que «ante dirimit quæstionem» en la disertación que ha puesto a su Historia Evangélica. Jesús escoge una neomenia y los príncipes de los Sacerdotes otra.

(59) Introductio in N. T. libros, París, 1886, p. 269-273.

(60) L'ultimo Phase o banchetto pasquale di N. S. G. G., La Scuola cattolica N. S. V., 5 (1914, 2), 15s.

(61) Está porque el Señor muere el 15 de Nisan. (Las dos fechas principales de la Cronología evangélica, Razón y Fe 43 (1915, III, 189), que fué víspera de la Pascua *oficial* que retrasó el partido de los Saduceos.) (De Getsemaní al Calvario. Barcelona, 1916, p. 69.)

(62) Es partidario de que los Judíos retrasan, conforme indica S. Juan. (Commentarius in Ev secundum Ioannem, Malinas, 1929, p. 253, in Jn. 18. 28; cfr. in Mt. (1928), p. 182-390.)

(63) Cree que el año de la muerte del Señor hubo dos fechas 14 de Nisan de hecho. Unos creyeron que el Jueves era el 14 y otros que el Viernes. Así el Señor comió el 14 y los Judíos también comieron el 14 de Nisan, aunque lo hicieron un día después. (Evangile selon St. Marc., Paris, 1929, p. 362-363: Evangile selon St. Jean, 1925, p. 471; Revue Biblique, 1930, p. 287-288.)

(64) Studia Ioannea, Roma, 1930, p. 309-313.

(65) Manuel d'Etudes bibliques, Paris, 1932, p. 759-762. Se queda bastante dudoso por falta de datos al presente.

J. Huby [66], *F. Prat* [67], *F. M. Braun* [68], *J. Marchal* [69], *L. Pirot* [70], *Schuster-Holzammer* [71], *D. Buzy* [72] *M. Sales* [73], *J. Renié* [74], *S. Rosadini* [75], *A. Durand* [76], *P. Gaechter* [77], *A. Tricot* [78] y, por último, *J. Ricciotti* [79].

Todos estos autores están porque los Judíos comieron un día después que Jesús. La forma como exponen o justifican su sentencia cambia mucho. Vamos ahora a dividirlos según las diversas explicaciones que dan al razonar el traslado de la Pascua.

---

(66) St. Marc., p. 366/67. Jesús come un día antes que el oficial. Se confirma en 1932 en el discurso sobre la cena, p. 13. Se inclina a la de los Rabinistas, pues sólo menciona a Lagrange y Strack-B. en St. Marc.

(67) Jésus-Christ, vol. II, 515-520, se inclina por la explicación de Strac-Bill.

(68) Evangile selon St. Jean, Paris, 1934, p. 418. Admitiendo como posible que el Señor adelantase un día la cena por propia autoridad, cree más probable la sentencia de Strack-B., que supone muchas suposiciones y suscita dudas que la hacen sospechosa, y todavía más la de Lagrange, según la cual los Galileos se adelantaron un día en el cómputo del principio de mes sobre los de Jerusalén.

(69) Evangile selon St. Luc., Paris, 1934. Rechaza la hipótesis de que el Señor se haya adelantado al 13, como contraria a los Sinópticos. Supone que no se puede conciliar a Jn. con los Sinópticos y se inclina más a la sentencia de *Strack*, p. 254.

(70) Evangile selon St. Marc., Paris, 1934. Sigue a Braun, pues remite a él pág. 570 en Mc. 14, 12. Allí hace constar cómo «primo die azymorum» ha sido explicado por el día anterior por el Crisóstomo (MG. 58, 729) Teofilacto (MG. 123, 440) Pseudo-Victor (Catena, p. 420) Eutimio (MG. 129, 652), pero no se han puesto de acuerdo en el día fijo. El Crisóstomo está por el día 14; Teofilacto y Eutimio por el 13.

(71) Son también partidarios de la teoría del aplazamiento. El Sanhedrín trasladó la fiesta de la Pascua al Sábado (Historia Bíblica, Barcelona, 1935, p. 353.)

(72) Evangile selon St. Mt., Paris, 1935. Parte del supuesto que Jesús come el 14 en Mt., 26, 17, p. 344.

(73) I quatro Evangeli, Turin, 1937; in Mt. 26, 16. Aunque tiene por probable también el que se pudiese celebrar la cena el 13 y el 14, aunque todos cenasen un mismo día, a saber, el 14 por la noche, conciliando S. Juan con los Sinópticos.

(74) Manuel d'Ecriture Sainte, vol. IV, Paris-Lyon, 1938, p. 604-606. Se inclina a la explicación de Lagrange.

(75) Está abiertamente por el traslado de parte de los Judíos. Institutiones introductoriæ in libros N. T., Roma, 1938, p. 335.

(76) Pone en último término la sentencia que ahora examinamos, después de refutar las anteriores. Pero en todas ellas encuentra suposiciones arbitrarias y opta por que no podemos determinar la fecha. Evangile selon St. Jean, Paris 1938, p. 564.

(77) Summa Introductionis in N. T. Oeniponte, 1938. «Tempore *publice* fixo», según S. Juan. Luego fecha distinta de la que dan los Sinópticos.

(78) Habla del 14 como fecha de la muerte del Señor. Pero está muy impreciso. No concreta si habla del 14 real o del 14 legal u oficial. Si se refiere al 14 real, hay que ponerlo entre los autores que están por que Jesús adelantó su cena. Si se refiere al 14 oficial, estaría con los que creen que los Judíos retrasaron una fecha la comida pascual. Por todo el contexto nos parece que está más bien con S. Juan y con los que creen que el Señor adelantó un día. Initiation biblique, Paris, 1939, p. 447.

(79) Vita di Gesú, Milano-Roma, 1941, p. 652-660.

1. *El proceso de Jesús*

La forma más antigua de esta sentencia es la que insinúan Eusebio y S. Juan Crisóstomo.

Eusebio dice así: "Dominum prima die azymorun comedisse Pascha testatur Scriptura; ipsi vero Iudæi non qua die oportebat ut ait Lucas, Parcha comederunt, sed die sequenti quæ erat azymorum secunda, lunæ vero quinta decima; non ergo prima die in qua fuerat immolandum comederunt, prout lex volebat Pascha, sic enim cum Servatore et ipsi Pascha comedissent; *sed iam tum struendis Servatori insidiis occupati,* a sua malitia excæcati omni veritate exciderunt".

S. Juan Crisóstomo, es partidario también de esta explicación: "Quid ergo dicendum? Ipsos altera die comedisse et *ob necis huius cupiditatem* legem violasse. Neque enim Christus tempus paschale transgressus est, sed illi nihil non ausi multasque leges violantes" [80].

Toledo expone así la sentencia: "Tertia sententia est, Christum agnum comedisse decima quarta et passum decima quinta, et tunc etiam Iudæos agnum comedere solitos, quando Christus comedit; tamen illo tempore, quia occupati erant morti et neci Christi procurandæ, distulisse esum, non tamen quod sic facere soliti essent" [81].

En esta sentencia se debe distinguir: a) *el hecho* del retraso por parte de los Judíos, que difieren un día la cena pascual. Y esto es común a todos los autores modernos, que hemos citado al principio de esta sección.

b) *La explicación o motivo* del retraso que se puede discutir y de hecho es inadmisible para la generalidad de los autores modernos, que la citan nada más que a título de curiosidad. Oigamos a Cornely hablando de Eusebio y el Crisóstomo: "Qua sua sententia viam ad difficultatem solvendam monstrarunt, etsi ratio, ob quam Pascha ab Iudæis illo anno dilatum dicunt, verisimilitudine careat" [82].

Esta explicación, en virtud de la cual los Judíos accidentalmente, por aquel año, sin que se suponga costumbre ninguna, retra-

(80) *Eusebio*, De solemnitate paschali, 12: MG. 24, 706. *S. J. Crisóstomo*, Homil. 84 (85) in Mt.: MG. 58, 754. Toledo cita también Homil. 82 (83) in Jn. MG. 59, 452. Toledo cita también a Teofilacto. In Jn. 18,28: MG. 124, 255.

(81) Annot. V, col. 13.

(82) Introd., p. 271.

san la pascua, nada más que para darse más de lleno al proceso y juicio de Jesús, le parece a Toledo "tolerabilior duabus prioribus"; a saber más admisible que la sentencia de la anticipación o la explicación del retraso habitual, para prevenir dos fiestas seguidas. Sin embargo, también ésta la califica de *falsa e infundada*. "Sed tamen falsa est es sine fundamento. Non enim ausi essent Pharisæi illi, qui legem exactissime profitebantur, adstantibus tunc ex omni parte Iudæis, contra præceptum expressum Dei quidquam agere. Non enim Christo opponere etiam fingendo et mentiendo potuerunt tantam transgressionem, quanta illa esset, Deo expresse præcipiente, ut nocte et die illa immolaretur et comederetur Pascha" [83].

Si los textos de S. Juan, en la que se fundan los partidarios de esta sentencia, se refieren a la Pascua, indican que los Judíos no se habían percatado de disimular ante el pueblo la dilatación de la cena. Los textos de S. Juan, si algo prueban, prueban ciertamente que la Pascua no se celebró aquel año pública y oficialmente en el día en que la celebró Jesús. Ahora bien, como esta sentencia admite que Jesús la celebró el día 14 por la noche, se sigue abiertamente que los Judíos pública y oficialmente, no la celebraron el 14, sino que la difirieron hasta el 15, mirando solamente al proceso de Jesús.

En esta forma tienen perfecta aplicación los inconvenientes que asigna Toledo. ¿Tenía tanta importancia el proceso de un hombre que justificara una violación tan fragante y clara como era no celebrar oficialmente la Pascua el día que Dios había señalado? Lo único que se podía admitir era que algunos de los más interesados y activos en el proceso de Jesús, como simples privados e individuos, no la hubieran comido el día legal. Esto no solamente no repugna, sino que es muy verosímil. La pasión contra Jesús era tan fuerte que con tal de satisfacerla y deshacerse de un tan fuerte enemigo, podían no vacilar en quebrantar el precepto pascual.

Esto lo pudieron muy bien hacer como particulares y privadamente. Pero en manera alguna pública y oficialmente. Y S. Juan si algo dice, es que los Judíos, el Sanhedrín, no había celebrado la Pascua el viernes por la mañana. Si algo prueba también el calificativo de gran sábado que sigue al viernes, es que oficialmente se había transferido la Pascua al sábado.

Los autores modernos están de acuerdo en este punto con Toledo. El proceso de Jesús no justifica la dilación de la Pascua, ni explica los textos de S. Juan.

(83) Annot. V, col. 16.

2. *La proximidad del sábado*

Dentro de la misma sentencia de que los Judíos retrasan la Pascua el año que muere Jesús y viendo que no basta la explicación de Eusebio y el Crisóstomo, Ruperto Tuiciense halla otra explicación, que ha tenido favor aún entre los modernos. La expone así:

"Inter traditiones plurimas, quas seniores Iudæorum superstruxerant traditionibus Dei, illud quoque statuerant, ut si diem ante sabbatum, quam sextam feriam dicimus, contingeret esse 15 mensis, non celebraretur sollemnitas, sed differretur in diem sequentem sabbati, difficile et incommodum esse dicentes duo sabbata continuare, i. e. duobus diebus vacare ab omni opere... Traditio hæc cognita magnam solvit quæstionem ei, qui forte dicat: Quum Iudæi 14 ad vesperam celebrando pascha agnum comedissent et sequenti die, quoniam 15 erat, sollemnitatem celebrare et secundum legem vacare debuisent, quomodo illis iudicia tractare licuit? Hanc, inquam, quæstionem solvit cito cognitio illius iam dictæ traditionis, quia traditum illis fuerat, differre sollemnitatem, cum evenisset ante sabbatum legale dies 15 mensis, et pro duobus sabbatis unum celebrare sabbatum magnum sollemnitate duplici" [84].

Maldonado [85] cita ya este mismo paso de Ruperto y dice que después de él Pablo de Burgos ha probado con gran erudición y diligencia la misma explicación. Dice que era uso corriente desde la vuelta del destierro.

"Paulus vero Burgensis, homo diligens et fide dignus, affirmat, se Cum Hebræo quodam, eiusmodi rerum peritissimo, ex Hebræorum kalendario ducto calculo, comperisse, eo anno, quo Christus mortuus est, pascha in feriam sextam incidisse; itaque Christus ipsa feria sexta, ut lege præceptum erat et Pascha celebravit et mortuus est; Iudæi vero, ut a maioribus constitutum fuerat, die sequenti celebrarunt". Y esta es la sentencia que abraza Maldonado: "Eam ergo probo sententiam, quam multi non probant, neque Christum tempus Paschæ anticipasse, neque Iudæos distulisse, sed non eodem tamen die celebrasse, sed Christum legis præscriptum, Iudæos maiorum suorum traditionem secutos esse".

Al año siguiente de salir el comentario de Maldonado, salía el

(84) In Mt. 10, 13; ML. 168, 1533.
(85) In Mt. 26, 2; edic. de Maguncia, 1853, vol. I, p. 362.

de *Salmerón* [86], ferviente defensor del retraso por parte de los Judíos. Dice que en su tiempo son muchos los que defienden la misma sentencia y cita diversos autores. Entre otros a *Juan Gagnaeus*, francés. En sus Escolios a los cuatro Evangelios (1549), defiende esta sentencia de Salmerón [87].

Cita también a *Jansenio de Gante*, cuya sentencia es clara. Aduce asimismo el testimonio íntegro de *Ruperto Tuiciense*, y de *Pablo de Burgos*.

Tienen especial interés los textos que trae de *Tertuliano* y del *Crisóstomo*.

"Quæ passio Christi intra tempora LXX ebdomadarum perfecta est sub Tiberio Cæsare, consulibus Rubellio Gemino et Fufio Gemino mense martio temporibus Paschæ, die octava kalendarum aprilium die prima azymorum qua agnum occiderunt ad vesperam, sicut a Moyse fuerat præceptum" [88].

Este paso de Tertuliano favorece o a los partidarios de que el Señor comió el 13 y murió el 14 o a los de que todos comieron el 14 y el Señor murió el 15, como probaremos después. Pero Salmerón interpreta las mismas palabras de Tertuliano en su sentido de esta manera: "Illo die quo Christus est mortuus, præceptam fuisse agni immolationem, quam non intelligo a peculiari Dei mandato præceptam, *sed traditione* seniorum observari madatam" [89].

Esto no lo dice Tertuliano, pero era necesario para que el Señor coma el 14 y los Judíos el 15, como sostiene Salmerón.

Del Crisóstomo aduce dos textos, que están claramente por el retraso al 15 de parte de los Judíos, pero el Crisóstomo no está en manera alguna con la idea de Salmerón. No habla de que difieran los Judíos la cena *por motivo del sábado*, como sostiene Salmerón, sino por el odio o pasión contra Cristo. Ni esto lo da tampoco por seguro, pues dice también que la Pascua en S. Juan se puede referir a toda la solemnidad [90].

(86) Comment. in evangelicam historiam Matriti. 1597-1602; Tom. IX, tract. 4.

(87) Cristo come el día 14 de Nisam mientras los Judíos se retrasan un día «non ex lege, sed ex patrum traditione». In IV Jesucristi Evangelia, necnon Actus Apostolorum.... Scholia. Parisiis 1552. Obra póstuma. In Jn. 18. 28.

(88) *Tert.* Adv. Iudæos, cap. 8, CSEL Vol. 70. Vindobonæ, 1942, p. 285, Recensuit Aemilius Kroymann. ML. 2, 656.

(89) O. cit. p. 31.

(90) In Mt. 26. 58; Homil. 84 (85); MG. 58. 754; Jn. 18. 28; Homil. (83) (82). MG. 59. 452. «Vel Pascha vocat totam sollemnitatem, vel ipsi tum Pascha faciebant, Christus vero pridie fecerat». Esto dice al comentar Jn. 18. 28. ¿Por qué difieren los Judíos, caso de que difieran? Lo explica al comentar Mt. 26. 58, diciendo que por odio a Cristo, para poder darle muerte.

El *P. Juan de Mariana* es decidido partidario de la explicación de Salmerón. Estas son sus palabras: "*Iuxta legem* Moysis Pascha celebratur decima quarta luna, quæ incidit feria V. Ex Iudæorum *traditione* Pascha non poterat celebrari feria 2, 4 et 6, sed differebatur in sequentem diem. Christus legem servare voluit et fortasse alii de populo, nihil curans de traditionibus. Iudæi iuxta suas traditiones transtulerunt in diem sabbati... Hæc est vera ratio et plana ad concordiam Evangelistarum... Hallucinantur qui alias semitas sequuntur" [91].

Guillermo Estius es también franco partidario de la misma sentencia. No se opone a que el Señor comiera el día 13, pero le parece mucho más probable que comiera el 14 y *los Pontífices y Fariseos* se retrasasen al 15 para unir el primer día de los ázimos con el sábado. Aunque Pablo de Burgos cree que todos los Judíos se retrasaron un día, él opina con el Crisóstomo que fueron sólo los dirigentes del pueblo [92].

En general todos los autores partidarios de la traslación en los siglos XVI y XVII apelan siempre a la costumbre judía de no tener dos fiestas seguidas, que es la razón que explicó y probó Pablo de Burgos. El primero que la rechaza es Petavio y luego Hardouin, Pezron y Erhard, a fines del siglo XVII y principios del XVIII.

El P. Cornely la vuelve a abrazar en el siglo XIX [93].

Entre los modernos encontramos a *Ceulemans* [94].

Marco Sales le da gran probabilidad lo mismo que a la de Knabenbauer y Toledo [95]. *Rosadini* la tiene por más probable [96].

El *P. Cornely* la defiende contra dos dificultades que se le suelen oponer. El Talmud dice que esta costumbre de retrasar la Pascua, cuando caía en viernes el 15, data del destierro de Babilonia. Aunque el Talmud no sea fuente fidedigna en todas las afirmaciones, pero no se prueba su falsedad en este aserto. Es claro que esta tradición no la inventó el Talmud para facilitar a los cristianos la

(91) Scholia in Vetus et Novum Testamentum. Parisiis. 1620, p. 791, in Jn. 18, 28.

(92) Annotationes in præcipua ac difficiliora Sacræ Scriptura loca. 3.ª edit. Antuerpiæ, 1652, in Jn. 13, 1; 18, 28; pp. 617-628.

(93) Introductio in U. T. Libros Sacros. Vol. III, Paris, 1886, p. 271-273. Cita en su favor a *Salmerón, Jansenio, Mariana, Estius* y *Manuel Sa*, pero este último no la defiende, sino que es partidario de la armonía, como veremos después.

(94) Commentarius in Mt., Mechliniæ. 1928, p. 387.

(95) P. 117.

(96) P. 335.

concordia de los Evangelistas. Por otra parte es una costumbre razonable.

Nada debe extrañar que no tengamos documentos contemporáneos del Señor para probar esta costumbre. Fuera de los Evangelios no tenemos otra historia que la de Flavio Josefo, el cual sólo pone aquellos usos y costumbres que necesitan los gentiles para entender la historia de Israel [97].

Knabenbauer, aunque no abraza esta explicación, completa la defensa que hace de ella Cornely.

Para admitir que los Judíos trasladaron la fiesta, debe bastar el testimonio de los Evangelios. El privilegio de la amnistía por Pascua lo conocemos solamente por los Evangelios.

La traslación, por otra parte, no tiene nada de raro. Nos consta la importancia que daban los Fariseos a las costumbres y tradiciones de los mayores. La misma Escritura nos habla de la Pascua trasladada al segundo mes (Cfr. Nm. 9, 1os; 2 Par. 30, 2s). Si había causas por las cuales se podía diferir hasta en un mes la celebración de la Pascua, ¿por qué no las podía haber para diferirla en un día?

La regla del *Badu*, en virtud de la cual el primer día pascual no podía caer ni en lunes, ni en miércoles, ni en viernes, se formaliza por los rabinos en el siglo IV cristiano. Pero antes tuvo que haber sus precedentes hasta que cuajara en una regla oficial. "Vix probabile est talem normam de repente esse inductam: potius evenire solet ut id quod sæpius iam factum fuerit variis ex causis tandem in consuetudinem et legem abeat ordinariam. Saltem id concedendum erit si rabbini sæculi IV ausi sunt id statuere, etiam sacerdotibus et legis doctoribus tempore Christi (qui profecto non nimia tenerentur reverentia legis divinæ) aliquid simile semel posse attribui" [98].

Así es como exponen los modernos esta teoría.

Veamos ahora qué juicio le merece al Cardenal Toledo.

El Cardenal Toledo ha reaccionado enormemente contra esta explicación que considera como la segunda sentencia entre las que tratan de explicar los textos de los diversos Evangelistas.

"Secunda sententia est *nostro sæculo* quorumdam, qui, Christum quidem comedisse Pascha decima quarta, et passum decima quinta die lunæ affirmant: Iudæos tamen celebrasse tunc Pascha,

(97) P. 272.
(98) Knabenbauer, in Mt., Vol. II, p. 421.

quando Christus celebravit, negant; sed translulisse asserunt ad decimæ quintæ vesperam, quando mortuus est Christus: et quidem re vera Christus decima quinta passus est: tamen Iudæi illam diem computabant pro decima quarta [99].

Expone luego el Cardenal la regla del Badu que observaban en el siglo XVI los Judíos y dice así: "In cuius sententiæ explicationem attendenda est Iudæorum observatio, quam nunc etiam habent; quando enim dies prima lunæ primi mensis incipit feria secunda, quarta aut sexta [100], tunc non incipiunt numerare ab illa die, sed a sequenti; et illo anno prima dies mensis aliter cumputabatur secundum numerum verum cursus lunaris, aliter secundum observantiam Iudæorum" [101].

Preguntará alguno, ¿por qué no quieren los Judíos que el primer mes del año o el mes Nisan empiece por lunes, miércoles o viernes?

Responde con gran claridad el Cardenal Toledo: "Causa autem cur sic dies commutentur hæc est: *ne duo festa simul consequantur*, in quibus nihil operari licet. Si autem novilunium martii, seu prima dies esset feria secunda, tunc festum Expiationis, quod est decima septembris, celebrandum esset die veneris, essentque duo festa successive; dies nempe veneris et sabbati. Si autem prima martii esset feria quarta, idem festum Expiationis esset die dominica, et tunc sabbatum et Dominica essent observanda. Si autem Tabernaculorum decima quinta septembris, celebraretur in Dominica, essentque simul sabbatum et Dominica. Eadem ratione, si feria sexta esset, prima martii, tunc prima dies Azynorum esset dies veneris, quæ erat decima quinta tunc autem essent duo coniuncta festa dies veneris e sabbati" [102].

Ahora hace la aplicación al hecho de la cena y la muerte del Señor: "Dicunt igitur isti, quando Christus passus est, tunc novilunium fuisse feria sexta, idcirco Iudæi transtulerant in sequentem; unde factum est, ut dies iovis fuerit *vere* decima quarta et dies veneris, quando passus est, decima quinta, tamen propter translationem non *reputabatur*, quando Christus passus est, nisi decima quarta, et

(99) Annot. V. col. 12.

(100) Esto es lo que recuerda la palabra *Badû*, formada por las tres letras hebreas Beth, Daleth y Waw que ocupan el segundo, el cuarto y el sexto lugar del alfabeto y equivalen por tanto a los números 2, 4 y 6; a los días 2, 4 y 6 de la semana por consiguiente.

(101) Ib., col. 12.

(102) Ib., col. 12.

quando comedit agnum decima tertia. Christus autem voluit comedere agnum *secundum verum tempus* a lege præscriptum, non secundum Iudæorum traditionem, quam Iudæi nunc observant" [103].

Compara después esta explicación con la sentencia de los Griegos y partidarios de la anticipación por parte del Señor, y dice:

"Hæc sententia multum a prima differt: huius enim assertores affirmant, Christum vere decima quarta celebrasse Pascha secundum Legem, et decima quinta mortuum; Iudæos vero propter translationem prædictam, festa commutasse. At qui primam defendunt sententiam, asserunt decima tertia vere die a novilunio comedisse agnum, et passum decima quarta" [104].

El Cardenal Toledo publicaba su comentaria el 1588. Para entonces ya había salido a luz la obra de Jansenio de Gante (1549). Aunque no lo nombra, cuando habla de los partidarios de esta sentencia, pero sin duda que debe pensar en él. La obra de Salmerón y Maldonado salieron más tarde, pero pudo muy bien conocer su opinión, como contemporáneo de ambos.

Toledo sabe muy bien que algunos de su tiempo defienden esta sentencia y se extraña de que siendo católicos se dejen arrastrar por las fábulas de los Judíos: "Miror autem catholicos hoc doctores Iudæorum nostri temporis fabulis fidem adhibuisse, Scripturæ testimoniis non consideratis, aut violentis expositionibus adhibitis" [105].

Según el Cardenal, admitir como costumbre judía el traspaso de la Pascua, cuando caía el 15 en viernes, es contra el testimonio de la Escritura. Veamos cómo lo prueba, porque esto valdría contra todas las explicaciones que se basan en la costumbre judía.

El primer texto que aduce Toledo es de Lc. 22,7, aunque él lo atribuye a Mateo falsamente [106]. "*Venit autem dies azymorum, in qua necesse erat* occidi Pascha". Sobre este texto argumenta así Toledo: "Primo die azymorum quando neccesse erat occidi Pascha. Quid est quando neccesse erat occidi Pascha, nisi quando observandum erat ab omnibus?" [107].

Las palabras del Evangelista es cierto que indican una necesidad u obligación común: cuando el pueblo judío tenía que inmolar el

(103) Ib., col. 12, 13.
(104) Annot. V, col. 13.
(105) Annot. V, col. 14.
(106) Cuando trata después de S. Lucas dice: «audiamus *iterum* Lucam». Esto prueba que ha hablado ya de Lucas otra vez, y por tanto, que el atribuir a Mt. el texto de Lc. fué un lapsus calami.
(107) Annot. V, col. 14.

cordero pascual. Pero, ¿se refiere el Evangelista al día en que se debía inmolar conforme a la ley de Moisés y prescinde de la costumbre posterior introducida con causa más o menos razonable? Esto es lo que no excluye Toledo con su argumentación. El texto en que se apoya tiene perfecto sentido aplicado al día legal que persistía todavía, aunque hubiera empezado a usarse el traslado por las razones arriba indicadas.

Toledo pone una objeción a su propia argumentación: "Et ne respondeat aliquis, necesse erat, at Iudæi non id faciebant. Fateri ergo necesse est, omnes illos peccasse, et translationm esse contra Legem, quod profecto illi ritibus hisce deditissimi numquam commisissent".

Teniendo presente la distinción que hemos dado al argumento, creemos que tampoco concluye la respuesta de Toledo a la instancia. El traspaso era contra el texto material de la ley, pero no lo era en la conciencia de los Judíos, si consideraban como legítima la costumbre y como justificantes las razones que militaban en su favor.

Una cosa cierta creemos poderse deducir de la argumentación de Toledo. Las palabras del Evangelista "*Necesse erat*" revelan que la *mayoría* consideraba como día pascual aquel en que comió Jesús y que la costumbre contraria no se había impuesto universalmente todavía. Si la costumbre del traslado se hubiera impuesto ya, no se debería decir que el día en que comió Jesús era *el día obligado "in qua necesse erat"*.

Toledo da mayor importancia al argumento sacado del texto de Marcos.

Dice así: "Audiamus Marcum explicantem: *Die azymorum, quando immolabant Pascha*. Mc. 14,12. Verbum hoc *immolantium* et servantium legem est. Tunc ergo quando celeri immolabant, celebravit etiam Christus".

La argumentación de Toledo se basa en el "*immolantium*" "*quando immolabant*". Y la conclusión que deduce parece legítima: Jesús cena o hace la Pascua cuando la hacían los demás (quando immolabant . Los autores que Toledo trata de refutar creemos que le pueden responder. Basta para explicar el texto de S. Marcos que que Jesús hiciese su Pascua el día legal, *cuando se solía hacer ordinariamente*, y generalmente se solía hacer aún de hecho el 14 por la tarde. Esto no excluye que *aquel año* por caer la pascua en viernes se trasladase al sábado siguiente. El texto del Evangelista "*quando immolabant*" no precisa referirlo a aquel año, sino al uso general

de otros años, en que no caía la pascua en viernes. Es más, hasta se puede decir que el Evangelista ha escogido el término o el tiempo del verbo para decir que aquel año no se comió por los Judíos el día corriente. Para indicar el día corriente, hubiera bastado decir: cuando llegó el día de la Pascua. Al añadir "el día en que se solía celebrar" se puede pensar en que el Evangelista ha querido decir que Jesús lo celebró el día *ordinario*, mientras que los demás no lo han celebrado el día ordinario.

El tercer texto es nuevamente de S. Lucas 22,1: *appropinquabat autem dies festus Azymorum, qui dicitur Pascha*".

"Audiamus iterum Lucam: *Appropinquavit dies azymorum, qui dicitur Pascha*"; si translatio talis erat, dies ille non dicebatur Pascha" [108].

La argumentación de Toledo es clara, pero solamente prueba que cuando Jesús cena, nos encontramos en el día legal de la Pascua; no excluye sin embargo la costumbre que retrasaba en determinados años. Se puede suponer una costumbre en formación que plasmará más tarde en el siglo IV cristiano en la regla del Badû. En tiempo de Cristo se puede suponer que la *generalidad de los Judíos*, los más conservadores, celebraban la Pascua todavía el día 14 por la noche, sin retraso ninguno. Pero una parte, menos conservadora, la retrasaba ya al sábado siguiente. Este traslado por una parte de los Judíos y no todos los años, sino aquellos en que el 15 era viernes, no obsta para que el día legal se siga llamando día pascual.

La conclusión de Toledo nos parece demasiado radical: "Talis igitur sententia pugnat profecto cum Scripturae testimoniis". Aplicada esta conclusión a la sentencia de los Griegos que ponen la cena del Señor en el día 13, se puede aceptar plenamente. Pero aplicada a la sentencia de los que hacen que Jesús cene el 14 por la noche, el día normal, y *parte* de los Judíos el 15 por la noche, día oficial, no creemos que se pueda admitir. Después de esta afirmación de Toledo nos explicamos su pasión contra esta teoría, que considera intolerable, cuando dice que es menos tolerable que la sentencia de los que defienden un retraso accidental y casual nada más que por odio contra Jesús e interés en llevar adelante su proceso [109].

Un cuarto argumento encuentra Toledo en la manera cómo

(108) Annot. V, col. 14.

(109) Annot. V, col. 16: «tolerabilior duabus prioribus» Equipara casi la sentencia de los que ponen la cena del Señor en el día 13 con la de los que hacen que los Judíos, por una costumbre, la retrasen un día.

proceden los discípulos en la preparación y cómo les habla el Señor.

"Confirmo adhuc: discipuli accedunt et dicunt: *Ubi vis paremus tibi* comedere Pascha? Dominus autem mittit illos ad quemdam cui dicerent: *Apud te facio Pascha.* Non utique discipuli accessissent ad eum, nec mitteret ad aliquem cum tali nuntio, nisi quia tunc *omnes* celebrabant Pascha" [110].

Este argumento prueba ciertamente que nos encontramos en el día legal y ordinario de la Pascua, cuando por lo menos *la mayoría* o una gran parte de los Judíos la celebraba. Tiene sobre todo gran fuerza contra los autores que quieren adelantarla al día 13. Pero no es enteramente decisivo contra los que hacen que *una parte* de los Judíos, que podían ser los menos conservadores, los que anteponían los usos e interpretaciones de los mayores sobre el texto neto de la Ley.

Toledo le da gran importancia y cree que no lo resuelven estos autores: "Necesse profecto est, ut hoc solvant argumentum, qui tenent hanc translationem. Fingunt multa facta fuisse quæ Evangelistæ non narrant. Sed præterquam quod hæc ab ipsis confingantur et sine auctoritate dicantur, his verbis Evangelistarum numquam accommodabuntur".

Los partidarios de la sentencia que aquí combate tan duramente Toledo parten de un hecho que testimonia el Evangelio. A saber, por el Evangelio de S. Juan, tal y como suenan llanamente sus palabras, los Judíos no han comido la Pascua el día en que muere el Señor. Otro hecho claro es que el Señor ha comido el Cordero el día legal, como se deduce por todos los argumentos que usa Toledo sacados de los tres Sinópticos. Tenemos por tanto, según los Evangelios, dos hechos: que el Señor come el día legal o el 14 por la noche, y los Judíos, de que habla S. Juan, comen después. Esto no son ficciones, sino hechos atestiguados por los mismos Evangelios. Para explicar el hecho evangélico, vienen ahora las hipótesis o ficciones que dice Toledo. Y la ficción o hipótesis que se encuentra en esta teoría es la regla llamada hoy del Badû, que existe como tal desde el siglo IV cristiano y que como dispersa y en embrión podía practicarse parcialmente ya en tiempo de Jesús. Esta manera de proceder es enteramente sana y se acomoda perfectamente al texto de los Evangelios. La argumentación de Toledo tiene fuerza contra los autores que le den un carácter *universal* y de hecho adquirido. Las

(110) Annot. V. col. 14.

palabras de los Evangelios Sinópticos indican que nos encontramos en el día legal de la Pascua, cuando come Jesús, y considerado como tal por los discípulos y el dueño de la casa donde se hospeda. Si la ley del Badû se hubiese ya impuesto en tiempo de Jesús como un hecho oficial y universal, los discípulos no hubieran podido considerar ya el 14 como día primero de la Pascua, sino el día 15, día en que por hipótesis se celebraba ya de hecho la Pascua, siempre que el 15 caía en viernes.

Por tanto, los únicos que pueden responder a la argumentación de Toledo son aquellos que hacen del día en que come Jesús el día pascual de la mayoría o del pueblo y el día en que comen los Judíos, de que habla S. Juan; día oficial o de minoría selecta que empieza ya a preparar la base de la Ley del Badû que formularán más tarde en el siglo IV cristiano y adquirirá carta de ciudadanía universal.

El Cardenal Toledo ha puesto gran entusiasmo en refutar esta explicación. Y así, después de dar las razones bíblicas que hemos examinado, pasa después a rebatir el fundamento rabínico o histórico en que se funda. Los autores del siglo XVI, que Toledo refuta, encontraban un apoyo de su teoría en los usos de los Judíos de su tiempo. Cuando el día 15, primero de Pascua, caía en viernes, la retrasaban al sábado siguiente, que era 16. ¿Por qué no suponer esto mismo en tiempo de Jesús? Esta práctica la admite Toledo, pero niega rotundamente que sea antigua y menos que remonte a los días de Jesús.

"Opponent nobis Iudæorum hoc tempore observationem. Fateor Sed interrogati, unde probant eamdem fuisse Christi temporibus consuetudinem, respondebunt: id modo affirmare Iudæos, se antiquissima traditione hanc consuetudinem accipere" [111].

Aquí el Cardenal Toledo desahoga su furor antijudío y se maravilla de que haya quien acuda al testimonio de los Judíos, cuando es tan claro el testimonio de la Escritura.

"Vana es responsio profecto; Iudæos perfidos, mendaces et qui nihil fere Legis observant, accersere in testimonium tantæ veritatis, ubi expressa testimonia Scripturæ clamant in contrarium" [112].

La energía de Toledo se explica desde que él ha creído que las palabras de los Sinópticos son decisivas e incontrovertibles. Pero ya antes indicamos cómo sólo prueban que el día en que cenó Jesús era el legal y popular.

(111) Ib., col. 14.
(112) Ib., col. 14.

Los autores de esta teoría no acuden tampoco a los testimonios de los Judíos para oponerlos a los de los Evangelistas, sino para mejor explicarlos y conciliar sus diversas afirmaciones.

El Cardenal Toledo sigue adelante en su refutación. Trata ahora de refutar el testimonio judío con sus propias palabras; por los mismos judíos se prueba que el uso de trasladar la Pascua al sábado no es en manera alguna antiguo. Cita para ello un paso de Flavio Josefo [113], donde supone que Pentecostés podía caer después de sábado. *Rabbi Isaac Arama*, comentando el paso del levítico en que se trata de la oferta del primer manípulo (Lev. 23,14) dice, apoyándose en el tratado Menachot, que el sábado puede seguir al primer día pascual.

Estos dos testimonios, uno antiguo y otro moderno, tienden a probar que no ha existido entre los Judíos la costumbre de diferir al sábado la pascua, cuando caía en viernes. Esto ningún autor moderno se lo puede conceder a Toledo. Hoy todos admiten que desde el siglo IV rige entre ellos la regla del Badû, como norma general y oficial. El testimonio de Flavio Josefo prueba que en el primer siglo cristiano no era costumbre general. El tratado Menachot en que se apoya Rabbi Isaac Meir Arama es también anterior a la regla del Badû [114].

El P. Lagrange tiene una censura muy fuerte contra este sistema también, pues lo califica como el más inverosímil de todos [115]. Nos parece exagerada esta censura. El P. Lagrange parte de una hipótesis que no es cierta ni universal. Este sistema no supone que toda la nación judía retrasó la Pascua.

Hay muchos autores que limitan el retraso a un grupo. Además, si no existía ya la costumbre de retrasarla, cuando caía en viernes,

(113) Ant. Lib. 13, cap. 16.

(114) *Isaac Ben Mosseh Ben Meir Arama*. Rabino y filósofo español del siglo XV, nacido en Zamora y muerto en Nápoles. Sostuvo apasionadas disputas con sus colegas sobre la filosofía de Aristóteles. Su obra más importante se titula: «Deraxas filosóficas sobre el Pentateuco, según el orden de las Paraxas y asimismo sobre los Megillot». Salónica. 1552; Venecia. 1547. El Cardenal Toledo no cita la obra que ha leído del Rabino. Pero debió de ser ésta, por ser la más importante y porque trata del Pentateuco donde se contiene el paso del Lv. 23, 11, que explica Meir Arama. Toledo escribe *Menahoth* y lo llama parte del Tamud. Propiamente es el segundo tratado (Massekah) de la parte (Sedar) de la *Mischna*, que recoge la legislación rabínica hasta fines del siglo II cristiano. (Cfr. Cornely-Merk Introd. n.° 44.)

(115) «Ce système est le plus invraisemble de tous». «Comment toute la nation aurait-elle résolument bravé la Loi? Faire la Pâque en un jour qu'on reconnaissait être le 15 nisan, et cela le vendredi soir, au lieu du jeudi, comme pour s'exposer à plaisir à violer le sabbat, comment admettre une paraille énormité?» Ev. selon St. Marc., 1929, p. 362.

tampoco era extralegal. Desde que se formuló la ley del Badû tenemos que toda la nación judía la retrasa. Por esto la verdadera razón que, excluye este caso, es la que da el Cardenal Toledo. Los Sinópticos dejan bien clara la impresión de que ellos estaban convencidos que el día que celebró Jesús era el día común y ordinario. Nosotros creemos que para explicar a S. Juan basta que un grupo de Judíos, el elemento oficial, la retrasase. Y esto es lo que hoy sostienen muchos de los partidarios de este sistema [116].

Terminado, pues, lo que se refiere a esta sentencia, podemos muy bien decir, que los argumentos de Toledo son eficaces, contra los partidarios antiguos, que creían que *todos* los Judíos retrasaron la celebración. En este caso no se explica que los discípulos de Jesús hablen del día pascual común y ordinario, cuando Jesús cena. Para que puedan hablar así los discípulos se debe admitir que aquel día era día pascual para la mayoría y que solamente una minoría retrasó la Pascua, "*Los Judíos*" de que habla S. Juan.

3. *La oblación del manípulo*

Recientemente *MM. Lichtenstein* [117] ha propuesto una nueva explicación que ha hecho suya y revalorizado *Strack-Billerbeck* [118]. Esta explicación está en función de una divergencia ritual o litúrgica entre los fariseos y los partidarios de Boecio, que pertenecían en su mayoría al partido influyente y jerárquico de los Saduceos.

Los Saduceos sostenían que Pentecostés debía celebrarse siempre en domingo o en el primer día de la semana. Los 50 días intermedios entre la Pascua y Pentecostés se empezaban a contar desde el día pascual en que se ofrecía en el templo el primer manípulo de espigas. De aquí que los Saduceos defendiesen que la oblación de las espigas se debía hacer siempre en el domingo pascual, ateniéndose al texto del Levítico (23,11) que dice que la oblación debe hacerse el siguiente día al sábado

(116) *Ceulémans* in Mt. p. 386 dice: «iudæos vero plerosque eam celebrasse die extralegali». *Maldonado*, *Cornely y Rosadini* parten del supuesto de que toda la nación retrasó. Contra estos vale el argumento de Toledo. Y no el de Lagrange, pues Maldonado dice muy bien que los Judíos se atienen a la costumbre de sus mayores y el Talmud dice que desde el destierro de Babilonia prevalecía esta costumbre.

(117) Comentario a S. Mateo (en hebreo), Leipzig, 1913.

(118) Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. II. Exkurs: Die Angaben der vier Evangelien über den Tod Tag Jesu unter Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur den Halakha, p. 812-853.

Los Fariseos, al contrario, defendían que el manípulo se debía ofrecer el segundo día de pascua, cualquiera que fuese dentro de la semana; y por tanto Pentecostés podía caer también en cualquier día de la semana. Ofrecían el manípulo el 16 de Nisan y desde entonces se empezaba a contar los 50 días para Pentecostés.

Esta divergencia litúrgica era un hecho entre ambos partidos rivales en tiempo de Jesús. A base de ella construyen su sistema Lichtenstein y Strack-Billerbeck.

Para que la fiesta de Pentecostés no tuviese dos fechas distintas, como podía ocurrir, si el principio de los 50 días se empezaba a contar en fecha distinta; procuraban los Saduceos, que eran los dirigentes del templo y del culto, que el día de la oblación de las espigas fuese para todos el mismo, el 16 (conforme a la tesis de los fariseos) y el domingo pascual (conforme a la tesis de los Saduceos). ¿Qué hacer entonces? Que el día 16 de Nisan, el segundo día pascual, fuese en lo posible domingo, y por tanto que el primer día pascual cayese en sábado. Como el calendario entre ellos no era tan matemático como entre nosotros, sino que admitía una gran elasticidad, con retrasar o adelantar el principio del mes de Nisan se podía fácilmente lograr la armonía. Si la Pascua debía caer según el curso natural de la luna en viernes, se retrasaba un día el principio del mes y caía en sábado. Así el segundo día era domingo y coincidía la oblación de las espigas en la sentencia de Fariseos y Saduceos y por tanto la fiesta de Pentecostés.

Esto es lo que debió suceder el año en que murió el Señor. Oficialmente se retrasó un día el principio del mes con respecto al curso natural de la luna.

Este es el sistema de Strack-Billerbeck, que *Vosté* califica de solución "*felicissima* atque ceteris probabilior" [119]. *Ruffini*, aunque no la sigue, la llama "vere probabilem coniecturam" [120]. También la aprueba *J. Schaumbacher* [121].

Esta explicación es la que prefiere el *P. Agustín Merk* en un artículo sobre la última cena publicado en el Diccionario de Teología [122].

El *P. Fernando Prat* en las notas que tiene al final del segundo volumen de su vida sobre Jesucristo, expone los diversos sistemas

(119) Studia Ioannea Romæ, 1930, p. 311.
(120) Introductio in S. Scripturam, II, 1 (1925), p. 330.
(121) Der 14 Nisan als Kreusigungstag und die Synoptiker. Biblica, 9 (1928), 57-77.
(122) Abendmahl, LTHK, 1, 18.

propuestos. Rechaza el sistema de la armonía, el sistema de la anticipación y adopta el sistema de la traslación. La explicación más conforme al estado de la ciencia actual es la de *Strack-Billerbeck*. El año de la muerte de Cristo hubo una escisión entre Fariseos y Saduceos sobre la fecha de la Pascua, que celebraron con un día de diferencia. El P. Prat no quiere determinar quiénes fueron los que se adelantaron o retrasaron, si los Fariseos, como creen Strack y Billerbeck, o los Saduceos, como sostiene Klausner, en su reciente vida sobre Jesús, publicada en hebreo y traducida después al alemán (1930) y al francés (1933). La síntesis de la teoría del P. Prat se contiene en estas palabras suyas: "L'année de la Passion, il y eut désaccord sur la date de la Pâque entre les pharisiens qui donnaient le ton en matiere religieuse et les grands prêtres sadducéens, a qui incombait le soin de régler le calendrier. Des deux dates pouvait être considérée comme légitimes: l'une ayant pour elle la lettre de la loi, l'autre l'interprétation de l'autorité compétente. Jésús, sachant qu'il allait mourir, choisit la première date et mangea la Pâque le soir du jeudi, avec un certain nombre de ses concitoyens pharisiens ou sadducéens, peu importe—le reste du peuple la mangea le lendemain soir". Las cosas debieron pasar así (on *dut*), pero se trata de probar que sucedieron así. Apoyándose en la autoridad de sabios contemporáneos, Rabinos y especialistas en la ciencia rabínica, se puede creer que las cosas pudieron (on *put*) pasar así. Las disidencias en materia de calendario eran numerosas y frecuentes. Para confirmar la división entre Fariseos y Saduceos repite los argumentos del P. Lagrange, basados en las divisiones actuales sobre el principio del mes en los pueblos musulmanes.

Es secundario determinar quiénes fueron los que se retrasaron.

Al P. Prat le parece más probable que fueron los príncipes de los sacerdotes, que son los que actúan en el proceso contra Jesús [123]. La misma sentencia sigue *L. Marchal* [124]. *José Ricciotti* en su afortunada Vita di Gesú, es partidario de la explicación de Strack-Billerbeck [125].

(123) Jésus Christ. Paris, 1933, tom. II, p. 507-520..

(124) Ev. sélon St. Luc., Paris, 1935, p. 254.

(125) Milano, 1941 (2.ª edic.), n.º 536-540. «I recenti e proficui studi sugli antichi documenti rabbinici hanno aperto una nuova via, che è forse la buona» (p. 656). «I Sadducei, conforme alla loro norma, posticiparono il calendario d'un giorno per otterre che l'offerta del manipolo cadese alla domenica. I Farisei invece si attenero al calendario regolare, respingendo la posticipazione dei Sadducei e celebrando l'offerta del manipolo al sabbato? Il popolo si divise fra le due correnti» (p. 658). Esta forma es la más inverosímil. Porque aumenta

Esta explicación no la toca el Cardenal Toledo, pues es muy reciente, pero la podemos refutar con sus mismos argumentos.

O se supone que *la comunidad* judía se atuvo al cambio de la autoridad sacerdotal de los Saduceos o que *solamente ellos y sus partidarios* lo siguieron, mientras el pueblo con los Fariseos celebró la Pascua el día normal, según el curso natural de la luna.

Si toda la comunidad judía retrasó de hecho el mes un día, entonces tenemos lo que Toledo decía contra los partidarios de la explicación anterior, fundada en la solemnidad del sábado. El día en que el pueblo, en que *todos* celebran la Pascua no es el día en que los discípulos se presentan a Jesús y le dicen dónde quiere comer el cordero. Si todo el pueblo estaba conforme en el retraso, no se explica cómo los discípulos vienen a Jesús un día antes y cómo no se extraña el dueño del Cenáculo. Esta hipótesis por tanto, si explica el Evangelio de S. Juan, no explica, como ha dicho Toledo, los textos de los Sinópticos.

Si suponemos con Ricciotti [126] que los Fariseos y con ellos el pueblo, no celebran la pascua el día fijado por los Saduceos, sino que celebran el mismo día que Jesús, ateniéndose al curso normal de la luna, explicamos a los Sinópticos, pero queda sin explicar en parte S. Juan. El Cuarto Evangelista habla de los "Judíos" que no han comido la Pascua el viernes. ¿Y quiénes son esos Judíos? ¿Solamente los Fariseos? Esto no se probará fácilmente. Es más, en su Evangelio tenemos datos por los cuales se prueba claramente que bajo esa palabra "Judíos" entiende S. Juan los dirigentes y enemigos de Jesús. Y entre éstos estaban los Saduceos y los Fariseos. En el primer testimonio oficial del Bautista nos dice que los "Judíos" han enviado sacerdotes y levitas a preguntar al Bautista sobre su misión. Y luego dice. "*Et qui missi fuerant erant* ex Pharisaeis". (Jn. 1. 19.24). Al principio del capítulo III nos habla de Nicodemo y dice textualmente: "*Erat autem homo ex Pharisaeis, Nicodemus, nomine, princeps Iudaeorum*" (Jn. 3.1). Tenemos, pues, un príncipe judío, del partido de los Fariseos.

Además, si la gran mayoría de los Judíos, siguiendo a los Fariseos, no retrasa la celebración de la Pascua, tampoco retrasa la oblación del primer manípulo de espigas ni la celebración de

la división del pueblo en la fiesta de la Pascua para uniformar la práctica del manípulo y de la fiesta de Pentecostés. Los Saduceos no han logrado nada con retrasar el principio del mes, al no atraerse la aquiescencia de los Fariseos.

(126) P. 658. 2.ª ed. 1941.

Pentecostés. ¿Qué han logrado en este caso los Saduceos con retrasar la fiesta Pascual? ¿Han logrado la armonía? Todo lo contrario; han logrado que ahora no coincidan ni siquiera en la fecha de la pascua.

Con razón, pues, el P. Lagrange cree que ninguno de los dos partidos podía tener interés en la trasposición o retraso del principio del mes.

Supongamos que el verdadero 15 era un viernes. Los Fariseos no podían interesarse en retrasar un día el mes para que la Pascua cayese en sábado, mirando a la fiesta de Pentecostés, pues para ello Pentecostés podía caer en cualquier día de la semana.

Tampoco se ve qué interés podían tener los Saduceos en retrasar un día el principio del mes, si sabían que los Fariseos que dominaban en el pueblo no los iban a seguir y por tanto ni iban a coincidir en la fecha de la Pascua ni en la de Pentecostés. Además por entonces los Saduceos repugnaban tenazmente contra el principio de Hillel de que el sábado cede a la Pascua. Así el retraso hubiera tenido para los Saduceos el inconveniente grave de tener que degollar el cordero y cocerlo en la tarde del viernes, que era ya principio del sábado.

4. *La imprecisión del calendario*

El P. Lagrange escribía el 1911: "Il est rigoureusement impossible que les Juifs se soient arrêtés pour faire la Pâque á un jour qui n'eût pas été selon eux le 14 nisan, et cela est á peine moins invraisembable de Jésus lui-même. On peut même ajouter que Jésus n'a pas dû celebrer la Pâque seul ce jour-là, puisque les disciples semblent trouver la chose naturelle" [127].

Esta proposición la suscribiría el Cardenal Toledo así en principio, como la ha enunciado el P. Lagrange. Tanto los Judíos como Jesús han debido celebrar la Pascua el día 14. Por la manera como se expresan los discípulos se deduce que con ellos celebraban los demás. Este era el argumento que usaba el Cardenal Toledo contra los que sostienen que los Judíos todos retrasan la Pascua. El P. Lagrange viene también en su apoyo. El día que Jesús ha comido, han comido también otros. A base de este principio que todos han comido el día 14, el P. Lagrange forma ahora su sistema, en el que

(127) St. Marc. (1911), p. 339.

se separa ya radicalmente del P. Toledo. Todos han comido el día 14. Pero ¿ha sido para todos 14 el mismo día? "C'est peut-être dans ce sens qu'il faudrait chercher la solution" [128]. Con esto señala ya el P. Lagrange el camino que él va a seguir. Tratará de buscar, si es posible, que haya dos fechas 14.

La ley era muy explícita. La cena pascual había que hacerla el 14 de Nisan. Pero *en la práctica* no estaba todo tan concreto y determinado. Todos estaban de acuerdo en lo que se debía hacer el 14, pero era posible no coincidir en qué día de la semana caía el 14. ¿Qué fundamento tiene esta afirmación? ¿Era posible que hubiera discrepancia dentro de los mismos judíos sobre la fecha de la Pascua, sobre el día concreto 14 de Nisan? El P. Lagrange así lo cree. El calendario judío no seguía un rigor matemático y astronómico como el nuestro. El principio del mes no empezaba en el punto preciso de la luna nueva según los datos de la astronomía, sino el día que se la veía por primera vez. Ahora bien, aun suponiendo un tiempo despejado, cabe que unos la vean, y otros no la vean. "L'autorité compétente s'assurait sans doute de la valeur de certains témoignanes, mais si elle était suspecte à un parti religieux, tel que pouvait être celui des Pharisiens, la question pouvait demeurer controversée" [129].

Este principio lo aplica el P. Lagrange al año en que murió el Señor y dice: Se puede suponer que el año en que murió N. Señor hubo quienes tuvieron el jueves por 14, mientras que los jefes de la nación judía se inclinaron por el viernes. "Je ne sache pas que cette solution ait été proposée et je n'y attache pas pour ma part trop d'importance. Elle expliquerait cependent que saint Luc ait regardé le jour de la Céne comme le jour légal de la Pâque" [130].

A pesar de todo la teoría del P. Lagrange no es nueva. Todos sus elementos fueron enunciados ya en el siglo XVII y XVIII.

El 1622 rechazaba Petavio en su comentario a S. Epifanio el retraso por parte de los Judíos debido a la proximidad del sábado, y dice que aquel año tuvo que haber "una división especial" [131].

El que más se acerca a la teoría del P. Lagrange es *José Pezron*. En su Historia Evangélica de 1696, dice que los Judíos no tenían

(128) Ib.
(129) Ib.
(130) Ib., p. 340.
(131) «Extraordinariam quamdam et singularem perturbationem exstitisse verisimile est» MG. 42, 988. Esa misma explicación la sostiene el 1633 en Su Rationarium Temporum. Los Judíos aquel año perturbaron el orden natural.

muy preciso el régimen de su calendario y que admitían dos principios de mes o dos neomenias, a base de la conjunción y de la fase lunar. Jesús siguió una norma y los de Jerusalén otra [132].

El 1735 sigue a la letra la teoría de Pezron *Tomás Erhard* en su introducción y comentario a toda la Escritura. Cita expresamente a Pezron y dice que es la teoría que dirime toda controversia. Aquel año hubo de hecho dos fechas 14 de Nisan. Esto es lo que dice a la letra el P. Lagrange [133].

El 1693 *Juan Hardouin* habló también de la diversa fecha entre Galileos y Judíos. Los Galileos se anticipaban un día. Jesús siguió esta práctica [134].

El P. Lagrange mantiene su teoría, muy dibujada ya, como hemos visto a fines del XVII y principios del XVIII, en su última edición de S. Marcos (1929). Y ha tenido su repercución en la literatura bíblica posterior. El 1934 *F. M. Braun* en su comentario a S. Juan adopta como más probable la explicación de Lagrange. Los Galileos se adelantaron un día sobre los de Jerusalén. Por ambas partes se creía comer en el 14 de Nisan [135]. *L. Pirot* el mismo año de 1934 publicaba el comentario a S. Marcos y remite enteramente a la explicación de Braun [136].

J. Renié sigue en 1938 la explicación del P. Lagrange, como la más verosímil [137].

El 1928 escribía sobre esta teoría *F. C. Ceulemans* en su comentario a S. Mateo: "Ingeniosa interpretatio, sed gratuita est et videtur improbabilis. Differentia enim novilunii in provinciis adeo vicinis est nulla; dies autem 13 Nisan numquam vocatur dies prima azymorum" [138].

El *P. Vosté*, gran admirador de ordinario del P. Lagrange, escribe el 1930: "Inde iam a prima editione commentarii in Marcum (1910) supposuerat cl. P. Lagrange p. 339-340, ad solvendam hanc antilogiam, *dubium facti* quoad inceptum novilunium. Al tale du-

(132) Cfr. Migne, Scripturæ Sacræ Cursus completus, vol. 27, col. 1930-1410.
(133) Isagoge cum commentario in Universa Biblia Sacra. 2 tom. en 1 vol. en f. Augustæ Vindelicorum, 1735. cfr. in Jn. 13. 1. Admite dos 15 Nisan y dos 14. La única manera de armonizar a S. Juan con los Sinópticos es admitir este doble cómputo, dos «festos dies Paschatis».
(134) Commentarius in N. T.. Amstelodami. 1741. De Supremo Christi Paschati, Paris. 1693. Esta teoría, por ser entonces tan nueva, suscitó muchas réplicas en contrario.
(135) Ev. selon St. Jean, Paris, 1934. p. 418.
(136) P. 570.
(137) Manuel d'Ecrituire Sainte. Vol. IV. Paris-Lyon. 1938. p. 604-606.
(138) Commentarius in Evangelium sec. Mt.. Mechliniæ. 1928. p. 385.

bium facti, casus rarus, quoad difficultatem concretam solvendam est mera possibilitas" [139].

La explicación del P. Lagrange es también enteramente desconocida del Cardenal Toledo. Pero desde luego que en su mentalidad hubiera chocado. Los argumentos que el Cardenal usa contra los autores de su tiempo que hablaban de retraso por parte de los Judíos, basados en los textos de los Sinópticos, no tienen aplicación directa contra la nueva teoría, pues supone que el día en que cena Jesús cenan todos los Galileos con El. Es por tanto el día primero de los ázimos en la mentalidad de todos los discípulos de Jesús galileos en su mayoría.

Creemos sin embargo que el Cardenal Toledo la hubiera rechazado como gratuita, según nos han dicho antes Ceulemans y Vosté, y sobre todo como contraria al espíritu de la ley y práctica judía. Se trataba de un hecho muy trascendental en la vida religiosa del pueblo judío. La primera fiesta nacional. Determinada teóricamente con toda claridad en la ley. ¿Es posible que hubiera tanta libertad y anarquía práctica en la determinación de la fecha práctica y concreta, que todos los años pudiera haber una doble fecha de hecho, un verdadero cisma litúrgico? No era una fiesta familiar o individual, era una fiesta oficial, nacional, igual para todos los judíos, determinada hasta sus últimos detalles en la Ley. ¿Cabe ahora poner una práctica tal que deshiciera toda la unidad? Si se admite como posible una fecha propia para los Galileos, ¿no se podrá admitir también para otros judíos y aún para muchos de la Diáspora? El día en que celebraban los Galileos ¿era de precepto? y ¿el día en que celebraban los Judíos?

Esta teoría, además de ser una suposición que no se justifica, creemos que tiene tantos inconvenientes en la práctica, que en vez de resolver el problema lo complica aún más.

5. *El hecho sin explicación*

La explicación de por qué Jesús come un día y los Judíos comen otro no es ciertamente cosa fácil; como prueba la variedad de soluciones. Por eso se advierte que ningún autor propone su explicación como segura y cierta, sino que todos ellos desconfían de la propia, al mismo tiempo que rechazan la de los otros.

(139) Studia Ioannea, Romæ, 1930. p. 313, not. 1.

El P. Lagrange concluye como cierto que los Judíos no han comido la Pascua un día que no fuese mirado como 14 de Nisan. Que Jesús ha muerto el día que los Judíos consideraban como el 14. Estas dos afirmaciones las da como seguras. Pero luego sigue: "*Il est probable* que Jésus a mangé la Pâque en l'anticipant, peut-être avec quelques autres qui regardaint le jeudi de cette semaine comme le 14 nisan" [140].

También admite como posible que no haya comido el Cordero Pascual, y luego termina: "*a défaut d'une solution certaine*, nous interpréterons le texte de Mc. plutôt en indiquant les differentes explications catholiques qu'en nous prononçant catégoriquement entre elles" [141].

Se trata, pues, de un problema de muy difícil solución, donde no caben sino conjeturas.

Entre los autores que se pronuncian porque los Judíos se retrasan un día con respecto a Jesús, suponiendo que El come el 14, hay varios que prefieren reconocer su ignorancia sobre el motivo de tal divergencia.

Lusseau et Collomb [142] creen que la solución hay que buscarla en la dirección que marcan las explicaciones de Lagrange y Strack-Billerbeck y terminan: "mais pour fournir une explication definitive, il faudrait, sur de nombreux détails, des connaissances plus assurées que celles que nous avons présentement" [143].

El *P. Durand* [144] examina los diversos sistemas y en último lugar las explicaciones que dan los partidarios del retraso por parte de los Judíos y especialmente la del P. Lagrange. Su conclusión es desconsoladora. "Aucune de ces opinions ne donne pleine satisfaction. Toutes impliquent des suppositions invérifiables, et se fondent sur telle ou telle interpretation des textes, qui reste contestée" [145].

José Ricciotti que, en su Vida de Jesucristo recientemente publicada, se ha inclinado a la sentencia de Strack-Billerbeck, termina así esta cuestión: "E assolutamente sicura questa spieggazione della vecchia questione? No, giacché rimangono ancora taluni punti oscuri, che qui sarebbe eccesivo elenchare" [146].

(140) St. Marc., 1911, p. 340.
(141) Ib., p. 340.
(142) Manuel d'Etudes bibliques. Paris, 1922. tom IV. p. 759-762.
(143) P. 761-2.
(144) Evang. selon St. Jean. Paris. 1938. p 562-564.
(145) P. 564.
(146) 2.ª ed. Milano-Roma, 1941, p. 659.

El *P. Fernando Prat* tiene por más probable que el año de la muerte del Señor hubo desacuerdo entre Fariseos y Saduceos sobre la fecha de la Pascua y que la celebraron en días distintos. No quiere determinar cuál de los dos partidos celebró antes y por tanto con cuál de los dos coincidió la cena de Jesús. Según *Klausner* [147] fueron los Saduceos los que inmolaron y comieron el 13 que fué jueves, para no profanar el sábado que empezaba el viernes 14 por la tarde. Los Fariseos en cambio, por considerar la Pascua como sacrificio público, que dispensaba del descanso sabático inmolaron y comieron el viernes 14 por la noche.

Billerbeck cree que la divergencia se debía a la relación con la fiesta de Pentecostés, según hemos expuesto antes, y que fueron los Fariseos los que se adelantaron a los Saduceos.

Tenemos, por tanto, dos rabinistas con sentencias contrarias. Por esto, el P. Prat no determina si el Señor comió con los Fariseos o con los Saduceos. Lo único que determina es que la divergencia entre los dos partidos fué posible y que hubo dos fechas legales aquel año para la cena pascual.

"Nous concluons du recit évangélique que les choses ont *du* passer ainsi, mai nous n'essayons pas de le prouver directement. Nous disons seulement en nous appuyant sur l'autorité des savants contemporains, rabbins ou rabbinisants, que les choses ont *pu* se passer ainsi et cela nous suffit pour résoudre l'antilogie" [148].

Dejando después el sistema de Klausner, cree que los que de hecho comieron el viernes Santo, después de Jesús, fueron los Sacerdotes y en general los Saduceos con sus partidarios. En el drama de la pasión ellos son los que dirigen el proceso.

Todo esto nos revela que no se puede proponer como segura ninguna explicación que justifique la diversidad de fechas en la fiesta pascual. La posibilidad no se debe negar y esto solo basta para defender a los Evangelistas de la antilogía que se les ha querido atribuir.

José Huby el 1932 decía que hay que decir que Jesús come un día antes que los Judíos "pour une raison non encore expliquée" [149].

(147) Jesus von Nazareth. Berlin. 1930. p. 449. traducción del hebreo; edic. francesa, 1933. Paris, p. 474/475.

(148) Vie de J. Chr. Paris, 1933. vol. II. p. 518/19.

(149) Le discours de Jésus après le cène. Paris. 1932, p. 13. En esta misma obra remite a su comentario a S. Marcos (1929), donde no se decide a escoger ninguna explicación. Solamente acepta el hecho de que Jesús comió antes de la fecha oficial.

Simón-Prado, cuando habla del sistema de la traslación, dice. "Quo autem pacto id factum sit non omnes eodem modo exponunt". Y al principio del problema general dice también: "Post tot doctorum elucubrationes et ingenii conatus, adhuc desideratur explanatio quæ omnibus argumentis satisfaciat; quapropter, donec nova præsto erunt documenta quæ rei veritatem ostendant nihil faciendum superest nisi diversa solutionis tentamina et ordine recensere" [150].

Ya en el siglo XVII decía Petavio que la causa de la traslación no se puede dar sino "ex coniectura" [151].

Antes de terminar este apartado, conviene precisar la sentencia de Petavio, que es citado en sentidos contradictorios.

Dionisio Petavio dice sobre la sentencia de S. Epifanio: "Unde ex castigatiori Epiphanii iudicio definiendum est, Christum feria V, luna XIV Pascha comedisse. Qua ex Epiphanii opinione duo colliguntur... alterum Iudæorum principes non eodem cum Christo die legitimo agni epulo perfunctos; alterum cum sine commutatione aliqua temporum ac festorum id accidere non potuerit, translationem aliquam illis temporibus exstitisse" [152]. Luego expone la regla del Adû y Badû y se pregunta sobre su antigüedad.

Al estudiar la causa de la traslación dice:

"Est ea vero, nisi fallor, haud absurda, cuius ex Rabbinorum commentariis coniecturam cepimus.

Scribunt illi... differendi primi mensis ac Paschatis causas olim exstitisse complures... ut cum fruges arborumve fructus nondum maturi viderentur; si interrupti pontes essent, fornacesve dirutæ, ac reliqua id genus quæ sollemnitatem impedirent. De quibus consessus illius quem Bêt Dûn nominant decretum erat expectandum. Id fiebat ut incerta res admodum esset primi mensis ac Paschatis tempus et in illorum arbitratu posita... Apud Iudæos Synedrium, quod ordinandis temporibus præerat certorum mensium neomenias per nuntios... indicere consueverat [153]."

Sigue estudiando después si el Señor cenó o no con los Judíos y termina diciendo que la sentencia para él más tranquilizadora es la de S. Epifanio, que han seguido después Pablo de Burgos, Jansenio y nuestro Maldonado. "Quamquam et ii, et omnes fere qui hac-

(150) Prælectiones Biblicæ. N. T.. Taurini, 1930. n.º 366-369.
(151) Rationarium Temporum. edit. novissima, Venetiis. 1749. p. 211. La primera es del 1633.
(152) MG.. 42. 982.
(153) Cfr. col. 985

tenus hanc opinionem amplexi sunt, ad vulgatam illam festorum translationem et ferialem delectum confugere solent existimantque primum azymorum diem numquam a Iudæis feria IV celebratum. Verum nondum istud Christi tempore constitutum fuisse docent Hebræi. Ac profecto, si reiciendarum asciscendarumque feriarum ordinatio, atque ab universis recepta, neque Christus Dominus, nec ulli omnino Iudæi neomenias, festosque dies aliter, quam ex legis istius præscripto celebrassent. Non enim præceps, nec abrupta fuit feriarum illa mutatio sed iam tum in ipso anni capite provideri ac designari consueverat... Hoc igitur si vulgare ac perpetuum esset, nemo a communi consuetudine recederet. Quocirca extraordinariam quamdam et singularem perturbationem exstitisse verisimile est, quæ eo dumtaxat mense contigerit, quo Christus passus est, adeo ut non ipse solus cum apostolis, sed et alii diverso a cæteris die celebrarint...

"Hunc in modum explicata a nobis ac defensa communis illa sententia multo quam altera probabilior mihi videtur, cum tam disserta expressaque Ioannis testimonia sint, nulla ut cavillatio possit eludere [154]."

Así habla Petavio en sus comentarios a S. Epifanio, cuya sentencia interpreta. Después en su Rationarium temporum [155], concreta más su sentencia y distingue lo esencial de lo accidental. Lo esencial es que los Judíos se retrasan un día con respecto a Jesús y con respecto a la fecha legal. Lo accidental es la causa del retraso. Los Judíos aquel año perturbaron el orden natural, como dice S. Epifanio. La causa no se puede dar sino por conjeturas, ex coniectura. "Etsi minime id necesse est, dum de facto ipso eventuque constet, cur factum sit, anxie quærere". "Quamobrem illo die passus est qui revera et ex Lege primus esset Azymorum, quod reliqui Evangelistæ referunt. Sed non eo, quem Iudæi *complures* primum Azymorum instituerunt".

Por tanto, no se puede decir que Petavio es partidario del jueves XIII para la cena y del viernes XIV para la muerte, pues dice con toda claridad que Jesús comió el XIV y murió el XV [156].

Tampoco se puede decir que es partidario de la explicación de Pablo el Burgense y Salmerón. Pues estos autores dan como razón la

(154) Cfr. col. 988.

(155) Tom. II, Venetiis, edit. novissima, 1749, p. 211.

(156) Cfr. tamen Ruffini que lo pone entre los partidarios del día XIII de Nisan. Chronologia. Roma 1924, p. 123.

proximidad del Sábado y la regla del Badu, que Pelavio refuta decididamente, como hemos visto antes [157].

V. *Jesús y los Judíos cenan el mismo día 14*

Este es el sistema que los modernos llaman "de la armonía" o "conciliación", porque concilia los textos de los Sinópticos y de S. Juan. Los tres primeros Evangelios hablan claramente del día 14, como fecha en que todos comían el Cordero Pascual. ¿Se pueden explicar los textos de S. Juan en este sentido? La respuesta es afirmativa en este sistema. Los textos de S. Juan concuerdan exactamente con los de sus tres predecesores. No hay, pues, divergencia ninguna entre los cuatros Evangelistas. Todos ellos dicen lo mismo, que Jesús comió el día legal, el 14 por la noche, y con él los demás judíos.

Esta es la sentencia del Cardenal Toledo, defendida por él no como probable sino como cierta, e incontrovertible.

Oigamos sus palabras: "Quarta sententia est *communis*, nempe vere decima quarta die Christum agnum comedisse, et tunc etiam Iudæos celebrasse Pascha... Est *vera et legitima, adeoque firma, ut mirum sit aliquos in contrarias* divertisse sententias [158]".

Dos afirmaciones conviene subrayar en estas palabras del Cardenal: 1.ª Que se trata de una explicación *verdadera, lógica y razonable* y de base *inconmovible*. Esta es su opinión.

2.ª Es la sentencia *común* hasta que él escribe. Hay *algunos* que no la siguen, cosa extraña para él.

Examinemos primero la censura del Cardenal Toledo. Y digamos que no es él el único que habla así.

El P. Suárez, tan ponderado en sus afirmaciones y censuras, hablando de los que creen que el Señor suprimió la cena Pascual, dice: "Sed hæc sententia est plane hæretica [159]".

De la sentencia que admite la cena Pascual, pero la pone en el día 13, dice: "Hæc sententia, quamvis ingeniose quidem et magna probabilitatis specie confirmata, non minus nunc mihi displicet, et falsa esse videtur, quam in præcedente tomo visa est [160]".

(157) Cfr. Tamen Knabenbauer, Comment. in Mt. II, 1922, p. 420, donde lo cita entre los autores que defienden claramente como razón del traslado la proximidad del sábado.
(158) In Jn. 13. 1; Annot. V; p. 13.
(159) In III P. p. 50. disp. 40. sect. 3.2.
(160) In III P. quæst. 73. art. 5; disp. 41. sect. 1.

La sentencia de los que admiten el retraso por parte de los Judíos, le parece improbable y sin fundamento. En cambio, la sentencia de que Jesús cena el mismo día que los Judíos, la da como *verdadera* y *como común* entre los teólogos [161].

Si la sentencia es común, cuando escriben Toledo y Suárez, hay que suponer que la generalidad de los autores la seguía. Y así es en efecto. Basta para convencerse de ello, saber que es la explicación clara, neta y repetida de *Santo Tomás*. Así lo expone el Angélico tanto en la Suma como en el Comentario a S. Juan, y en la Catena [162].

Cayetano, en su comentario a la Suma del Angélico, sigue la misma explicación que corrobora y defiende contra los argumentos de algunos autores. Cuando explica a S. Juan en su comentario a los cuatro Evangelios, publicado por primera vez en Venecia el 1530, habla en el mismo sentido [163].

Dejando a los teólogos nos vamos a fijar nada más que en los Escriturarios, para ver la verdad de la censura que pone Toledo a su sentencia. *Juan Fero* explica, el 1536, el Evangelio de S. Juan en el mismo sentido, refiriéndolo a los Sinópticos [164].

El 1544 publica en Amberes *Francisco Titelmans* una paráfrasis al Evangelio de S. Mateo y de S. Juan. Admite como posible que los Judíos tengan que comer el viernes por la noche el cordero, pero tiene por más probable que piensen en los panes ázimos del ciclo pascual [165].

Arias Montano cree que la razón que tienen los Judíos para no entrar en el pretorio no es la comida del cordero que han hecho ya,

(161) Quæst. 50, disp. 40, sect. 3, n. 8; sect. 4, n.° 4 «sententia communis theologorum».

(162) III, q. 46, a. 9, ad. lum.; Comment. in Mt. et Jn. 13, 1; 18, 28; Catena Aurea, in Jn. 18, 28. En la Suma y en el Comentario a S. Juan dice que los Judíos quieren conservar su pureza, al no entrar en el Pretorio, para comer de los ázimos. En la Catena Aurea dice sobre Jn. 18, 28, «non immolationem agni hic notat, sed magnam sollemnitatem, quæ quinta decima luna celebratur post agni immolationem».

(163) Comentario a la III P, q. 46, a. 9, ad primum. In quatuor Evangelia Venetiis, 1530, in Jn. 13, 1; 18, 28; 19,31. La Pascua que les queda por comer a los Judíos se entiende de los panes ázimos.

(164) In Sacros. Jesuchristi sec. Ioannem Evangelium commentaria. Compluti, 1578, cfr. Jn. 13, 1; 18, 28. La Pascua se refiere a los panes ázimos y demás sacrificios.

(165) Paraphrastica elucidatio in Sacrosancta Jesu Christi Evangelia sec. Matthæum et Ioannem. Antuerpiæ, 1544. Nosotros hemos visto la de Lyon, 1556.

sino el banquete del triple cáliz de bendición que celebraban en los días de Pascua [166].

En el siglo XVI fué ciertamente la sentencia corriente la que hoy llamamos de la armonización. Casi todos los comentarios que se publican a principio del siglo XVII y que reflejan la mentalidad del XVI, son de esta opinión. Baste citar los que nosotros hemos podido consultar.

Stapleton en su Antídota Evangélica [167].

Sebastián Barradas dice que es "recepta theologorum sententia" que Cristo cenó el mismo día que los Judíos [168].

Algunos han creído que *Manuel Sa* no siguió la sentencia de Toledo, sino que se inclinó al retraso por parte de los Judíos. Sin embargo, es enteramente cierto que está por la teoría de la armonía. Basta leer su explicación a Jn. 18,28: "Dicendum potius Pascha Iommem vocasse paschales victimas, quæ per illas dies offerebantur". Esto es lo mismo que dice Toledo, como veremos después [169].

Francisco Lucas el Brugense pone la cronología completa de la última semana del Salvador y dice que el día 8 de Nisan viene Jesús a Betania, el 9 come en casa de Simón, el 10 hace su entrada solemne en Jerusalén, el 11 maldice la higuera infructuosa, el 12 explica entre otras cosas el simbolismo de la higuera seca, el 13 tienen consejo secreto los Judíos y determinan su muerte, el 14 cena Jesús y el 15 muere. Los Judíos han celebrado la Pascua con Jesús [170].

El valenciano *Benito Perera* refuta expresamente y con copia de argumentos a los que dicen que Jesús adelantó o que los Judíos se retrasaron. Es muy erudito y equilibrado. El primero que habló del retraso por parte de los Judíos fué Ruperto, luego el judío con-

(166) Elucidationem in quatuor Evangelia. Antuerpiæ 1575. In Jn. 18, 28: «indignos reddere convivio illo sollemni calicis triplicis benedictionis, qui observabatur ab illis per illos Paschatis dies».

(167) Part. 2 en 1 vol. en 8, Antverpiæ 1596. Cfr. Jn. 13, 1 (pars altera).

(168) Commentarii in Concordiam et historiam Evangelicam tom. 4 in f., Conimbricæ 1599ss. Nosotros hemos usado la de Maguncia, 1609-10. Cfr. Tom. IV, pp. 6-8, 276. In Jn. 18, 28 dice que la Pascua significa «cibos alios quibus vescebantur Iudæi ipso die Paschatis mundi».

(169) Notationes in totam Scripturam Sacram. Lugduni, 1601. En Jn. 18, 28 además de las palabras citadas en el texto, aduce como prueba los mismos textos de Toledo: Dt. 16, 2; 2 Paral. 35, 7-9, que son los textos clásicos en los defensores de esta sentencia. Sin embargo el P. Cornely en su Introducción Paris, 1886, vol. III, p. 273, lo cita como partidario de la sentencia de Salmerón, Cornelio, Jansenio y Maldonado. No puede haber otra razón sino la de que Manuel Sa trata en primer término esta explicación, pero luego dice «dicendum *potius* ect».

(170) In Sacrosancta quatuor Jesu Christi Evangelia commentaria. Antuerpiæ, 1606.

vertido Pablo de Burgos, a quienes han seguido Pablo de Mideburgo, Juan Lucidus y Cornelio Jansenio [171].

San Roberto Belarmino dedica dos capítulos a la exposición y defensa de esta sentencia, que trata con mucha precisión y nervio [172].

Diego Baeza deja entender su sentencia, cuando comenta el cap. 13 de S. Juan [173].

Juan Esteban Menochio adopta una posición bien definida, aunque es muy breve [174].

Santiago Gordon adopta francamente la sentencia de Toledo [175].

El mismo año de 1632 escribe *Santiago Tirino* que, conforme a la sentencia más común (ex communiore sententia), los Judíos han comido el cordero el jueves mismo que Jesús y que S. Juan se refiere en 18,28 a las hostias pascuales [176].

Cornelio a Lapide muere en Roma el 1637 y dejaba publicados del N. T., el comentario a las cartas de S. Pablo [177], y el comentario a los Hechos de los Apóstoles, cartas canónicas y Apocalipsis [178]. Dos años después de su muerte aparece también en Amberes, la ciudad que tuvo por mucho tiempo la exclusiva de sus publicaciones, el comentario a los Cuatro Evangelios [179]. Es abierto partidario de la fecha común, y resume o refleja muy bien el estado de la cuestión en su tiempo. Cita los partidarios de las diversas sentencias. Como defensores de la suya cita a Sto. Tomás, al Abulense, a Belarmino, Toledo y Suárez [180].

(171) *Perera* (*Pererius*) B., Selectarum disputationum in Sacram Scripturam. 5 tom., vol. 5, disp. VI, VII. En la disp. IX (in Jn. 18. 28) dice que la Pascua se refiere a los panes ázimos según Sto. Tomás y Cayetano, pero que al Tostado no le gusta esta explicación, porque en la Escritura no es sinónimo de panes ázimos la Pascua. Por eso para él es muy probable que se refiera a los sacrificios pascuales. Es la explicación que da Toledo.

(172) Controversiarum de Sacramento Eucharistiae, lib. IV, cap. 8 y 9, edic. Vives, tom. IV, p. 217-227.

(173) Commentaria Moralia in Evangelicam historiam 2 vol. Lugduni 1626. La primera edic. es de Madrid. 1621; cfr., vol. I, tom. 1, lib. III, cap. VI.

(174) Commentarii totius Sacræ Scripturæ. Venetiis, 1743, tom. II, in Jn. 13, 1; 18. 28; la primera edición es de Colonia, 1630.

(175) Novum Testamentum latine et græce cum commentariis. «3 tom. in f. Lutetiæ Parisiorum, 1632. In Jn. 18. 28 dice: ergo intellige Pascha hoc non esse agnum quia feria V iam manducaverant, ut dicebam, nec intellige azymos panes.... sed Pascha hic vocat sacrificia paschalia quæ offerebantur per septem dies azymorum».

(176) Commentariorum in V. et N. T., Antuerpiæ, 1632. En el vol. III in Jn. 13, 1; 18. 28.

(177) Amberes, 1614, la primera de todas sus publicaciones exegéticas.

(178) Amberes, 1627.

(179) Amberes 1639.

(180) Cfr. Commentaria in Mt. 26. 17; también in Jn. 13, 1; 18. 28.

El *P. Francisco Ribera* en su comentario a S. Juan, publicado por primera vez en Lyon, el 1633, tiene una larga disertación. Su sentencia es que tanto Jesús como los Judíos comen el Cordero Pascual el mismo día, el 14 de Nisan por la noche.

La pascua a que se refiere S. Juan 18,28 se refiere a las carnes de los sacrificios pascuales, no a la del Cordero [181].

El protestante inglés *Juan Lightfoot*, el 1658, fecha de la primera edición de sus "Horæ Hebraicæ et talmudicæ", se adhiere también a la sentencia de la armonía y es el primero en que se lee la palabra *chagiga* para explicar el significado de la Pascua en Jn. 18,28. La Pascua aquí no se refiere al cordero Pascual, sino a la *chagiga* Pascual. ¿Qué es la Chagiga? Según varios rabinos que cita Lightfoot, son los bueyes y ovejas que se ofrecen a Dios el día de la Pascua y se comen en banquete de alegría el día 15 por la noche. S. Juan habla vulgarmente y llama estas hostias pacíficas, distintas del cordero Pascual, con el nombre común de la Pascua y no de chagiga. "Cum vulgo loquitur Evangelista cum eam vocat Pascha [182]".

La comida a base de los sacrificios extraordinarios que se hacía el día principal de la Pascua es a lo que se refiere S. Juan, según Toledo, y lo que con término rabínico y más propio llama ahora Lightfoot chagiga.

Los autores citados hasta aquí nos indican claramente que la explicación dominante durante todo el siglo XVII la adoptó en el siglo XVI el Cardenal Toledo y la mayoría también de aquellos teólogos. En sustancia, es la de Santo Tomás, aunque en la explicación particular de la Pascua en Jn. 18,28. Sto. Tomás se refiere a los panes ázimos y los autores posteriores se inclinan más a los sacrificios mismos de las víctimas pascuales.

En el siglo XVIII sigue dominando esta explicación, como puede verse por los siguientes autores que nosotros hemos consultado: *Natalis* (Noel) *Alexander* [183], *Juan Sylveira* que cita a Santo Tomás, Suárez, Bellarmino, Toledo, Cornelio a Lapide y Lucas el Brugense. Refuta también ampliamente la sentencia de Ruperto, Juan Lúcido,

(181) *Francisci Riberæ* Villacastinensis, S. I., in Sanctum Jesuchristi Evangelium secundum Ioannem commentarii nunc primum in lucem prodeunt. Lugduni, 1633. Es obra póstuma. Véase la disertación al principio de In. 13, 1, p. 306/7 sobre todo y luego en In. 18, 28, p. 422.

(182) Horæ hebraicæ et talmudicæ. Opera omnia, vol. 2. Roterodami, 1686, in Jn. 18, 28.

(183) In Evangelium sec. Ioannem Commentaria. Paris 1703. Incorporado al Curso de Escritura de Migne, vol. 23.

Gagnaeus, Jansenio, Maldonado y Salmerón, a quienes cita expresamente [184].

En la segunda mitad del siglo XVIII están *F. Martín Wouters*, que ya conoce la sentencia de Lamy y Dom Calmet y luego seis años más tarde *Ignacio Weitenauer* [185].

Del siglo XIX son bastantes los autores que se suelen citar. Nosotros hemos consultado tres nada más. *Francisco Javier Patrizi* que tiene una larga disertación y hace una gran defensa de esta sentencia [186].

El *P. José Corluy* estudia también las diversas explicaciones y adopta la que considera más tradicional y fundada: "Cena acta est 14.° Nisan, quo die Iesus et omnes Iudæi agnum paschalem comedunt... Hanc ut longe probabiliorem admittimus [187]". La misma explicación escoge *Van Bebber* en su Cronología sobre la Vida de Jesús [188].

Los autores del siglo XX son más numerosos, aunque desde luego no la defienden con el calor y seguridad con que la defendían los de los siglos XVI y XVII. En el siglo XIX y XX la censura ha bajado al grado de más probable.

El primero que nosotros hemos consultado de nuestro siglo es el protestante conservador *Teodoro Zahn*, que la explica y defiende con aparato científico ampliamente [189].

Sigue después el *P. Lino Murillo* en su comentario a S. Juan [190]. *Juan Belser* [191], *Pedro Dausch* [192], dice que todas las soluciones modernas están faltas de fundamento, aunque al final parece que mira con simpatías la explicación de Strack-Billerbeck. *J. Cladder* [193],

(184) Commentaria in textum evangelicum. 7 vol. Venetiis. 1728 Cfr. Vol. 5, lib. VII, cap. IV quæst. I.°

(185) *F. M. Wouters*. In Historiam et Concordiam dilucidatæ quæstiones. Wirceburgi. 1763. in f. Incorporado por Migne en el Curso de Exc ritura. vol. I, 23; *I. Weitenauer*. Sancta quatuor evangelia et Acta Apostolorum. Augustæ Vindelocorum. 1769.

(186) De Evangeliis Friburgi Br. 1852. liber III. Dissertatio 50. De postremo Paschate. p. 498-515.

(187) Commentarius in Evangelium S. Ioannis, edic. 3.ª. Gandavi. 1889. in cap. XIII. dissertatio prævia de cena última.

(188) Zur Chronologie des Lebens Jesu. Münster. 1898. p. 54ss.

(189) Einleitung in das Neuen Testament. Leipzig, 1907. p. 518-524; Comentario a S. Juan 18 28.

(190) El Cuarto Evangelio. Barcelona. 1908. in Jn. 13.

(191) Die Geschichte des Leidens und Sterbens. Freiburg in Br. 1913 p. 143-161.

(192) Das Leben Jesus en Biblische Zeitfragen, vierte folge, heft 1. Münster 1914. p. 41. En su comentario a los tres primeros Evangelios (Die drei älteren Evengelien, Bonn. 1932.

(193) Unsere Evangelien. Freiburg im Br., 1919.

B. Frischkopf [194], *L. Cl. Fillion* [195] y *Ernesto Ruffini* [196]. *José Fellen* tiene especial valor, al pronunciarse por esta sentencia, por su carácter de historiador y rabinista. La palabra pascua tiene en el Evangelio de S. Juan un significado amplio y otro más restringido. En Jn. 18,28 tiene este sentido amplio y se refiere a las víctimas que se sacrificaban para los banquetes pascuales, sobre todo para el banquete del día 15, cuyas víctimas se llamaron más tarde chàgiga, de la raíz alegrar, celebrar una fiesta [197].

Notemos, por último, a *W. Koch* [198], *Fritz Tillmann*, en su reciente comentario a S. Juan [199] y *José Sickenberger* [200].

Esta enumeración un poco larga de los autores que han seguido la sentencia de Toledo, que ahora examinamos, nos da una idea de su curso a través de la exégesis. Y prueba claramente que no se trata de una sentencia secundaria, despreciable o anticuada. Hasta el siglo XVII inclusive fué la sentencia corriente en las escuelas católicas. Del XVII hasta nuestros días no ha bajado el número de sus partidarios, aunque la censura y convicción con que se defiende es menor que en los siglos de oro de la Escolástica. Paralelamente ha ido creciendo en extensión la sentencia de Ruperto y Pablo de Burgos, defendida primero por Jansenio de Gante, Salmerón y Maldonado y luego sustancialmente por muchos de nuestros días con modificaciones accidentales.

Mirando nada más que al número y nombre de los autores que han defendido la sentencia del Cardenal Toledo, creemos que es

---

(194) Die neusten Erörterungen über die Abendsmahlefrage, NtAb. IX. 4-5 (1921), P. 60-65.

(195) Vie de N. S. Jésus-Christ. 3 tom. Paris, 1922, tom. III, p. 334-339.

(196) Chronologia V. et N. Testamenti. Roma, 1924, p. 133: «nos *firmiter* tenemus tum apud Synopticos cum apud Ioannem ultimum Pascha a Domino nostro celebratum esse die XIV Nisan». «Victimæ pacificæ immolabantur per universam hebdomadam paschalem, eædemque cum Pascha appellari poterant, tum munditiem legalem expostulabant ut comederentur; propter istas Iudæi prætorium.... non introierunt». p. 133-4. No sabemos si en alguna obra posterior ha cambiado de sentencia, pues Hopfl-Gut (Introductio Specialis in N. T., Roma, 1928) lo cita como partidario del doble calendario, al estilo de Strack-Billerbeck, Vosté y A. Merck.

(197) Neutestamentliche Zeitgeschichte. Regensburg, 1925, cap. 17. Zweiter Band, p. 11, not. 7; p. 16, not. 1.

(198) Das Abendmahl im Neuen Testament, en Bibl. Zeitfr. IV, 10 (1926). Se inclina a la sentencia de P. Dausch, p. 58-59.

(199) Das Johannesevangelium Bonn, 1931, in Jn. 18, 28.

(200) Einleitung in das Neue Testament. Freiburg im Br. 1930: «auch die angebliche, aber schon a priori unwahrscheinliche Differenz in der Zeit des Abendmahles und damit des Todes Jesu.... lässt sich durch eine entsprechende Angleichung der an sie mehrdeutigen Jo-Stellen an das sichere synoptische Datum beseitigen. P. 85. Más ampliamente expone este sistema y lo defiende en su vida de Jesús, 233, 250, 257, 261.

excesiva la censura que contra ella formulan algunos autores modernos [201].

El Cardenal Toledo cita varios Padres como defensores de su sentencia. Son *S. Juan Crisóstomo*, *S. Jerónimo*, *S. Agustín* y *S. Anselmo*. A ellos se pueden añadir *S. Justino*, *S. Ireneo*, *Orígenes*, *Tertuliano*, *S. Ambrosio* y *Teofilacto*. Todos ellos sostienen claramente que el Señor ha muerto el mismo día de la fiesta o primero de los ázimos, 15 de Nisan [202].

(201) El *P. Julio Lebreton* dice que Jn. 18, 28 es determinante: «Le témoignage de saint Jean est *formel*». «Jésus est donc mort le jour où l'on devait manger la Paque». (La Vie et l'enseignement de Jésus. Paris. 1931. tom. I. p. 27). «Nous avons montré que les textes de saint Jean son *décisifs*», tom. II. p. 231 donde remite a la sucinta explicación que ha dado en el tom. I. p. 26. «La date du 14 nisan, qui nous es *imposée* par saint Jean» (II. p. 232). En la nota 2 de la misma página alude a la interpretación de Tillmann, que nosotros hemos mencionado ya, y que interpreta Jn. 18. 28 no del cordero, sino de otro banquete Pascual, y dice el P. Lebreton: «Cette interprétation ne nous semble pas soutenable».

El *P. Prat* es también severo contra esta sentencia: «aucun spécialiste en études rabbiniques n'admettra jamais que manger la Pâque puisse signifier autre chose que manger l'agneaus pascal, ni que la paraseeve de la Pâque soit autre chose que la veille de la solennité pascale». Vie II. p. 510 11.

Ricciotti es todavía más severo en su censura. Exponiendo los diversos sistemas seguidos para explicar los textos de los Evangelistas dice que muchos de ellos no tienen «neppure l'ombra di fondamento storico». (Vita di Gesú Cristo. 2. edic. Milano. 1940. p. 654. n.° 530.) Y entre estos sistemas enumera primero el del retraso por parte de los Judíos para facilitar y activar el proceso del Señor y luego el sistema que ahora estudiamos de la armonía. De este dice directamente: «altra soluzione che non risolve nulla». Ib., p. 655. Y da por cierto que «questa soluzione è dimostrata falsa dall'uso rabbinico dell'espressione mangiare la Pasqua la quale si riferisce constantemente all'agnello pasquale».

Esta censura nos parece exagerada. No se puede decir que el sistema que ahora examinamos y defiende Toledo esté ya mandado retirar en nombre de la ciencia moderna. La ciencia no ha aportado nada decisivo hasta el presente en esta cuestión. Y en nombre de la historia y lenguaje rabínico se puede defender muy bien la sentencia de la armonía. El *P. Holzmeister*, que no admite esta sentencia, dice muy juiciosamente al final: «Fatendum tamen est auctores qui systema armoniæ tenent, multas rationes ex scriptis rabbinicis afferre, quæ vim huius argumenti aliquo modo dubiam reddunt». (Chronologia vitæ Christi. Romæ. 1933. p. 218.)

(202) *S. Justino*, Dial. 111; MG. 6. 731: *S. Iren.*, Adv. Hær. IV. X. 1; MG. 7. 1.000; *Orígenes* in Mt. 26. 17; MG. 13. 1.728, supone que el Señor cena el 14 por la noche, conforme al uso judío. *Tertuliano*. Adv. Iudæos. cap. 8. CSEL. vol. 70. Vindobonæ. 1942. p. 285· ML. 2. 656: «Quæ passio Christi intra tempora LXX ebdomadarum perfecta est sub Tiberio Cæsare, consulibus Rubellio Gemino et Furio Gemino mense martio temporibus Paschæ, die octava Kalendarum aprilium. *die prima azymorum qua agnum occiderunt ad vesperam*, sicut a Moyse fuerat præceptum». Notemos que Tertuliano alude a Moisés. Debe seguir por tanto la nomenclatura de Moisés. Y para Moisés el primer día de los ázimos es el 15 de Nisan. (Ex. 12. 15. 18s; Lv. 23. 6; *at quintadecima die mensis huius, solemnitas azymorum Domini est*. Nm. 28. 17; Ez. 45. 21.) En Dt. 16. 8 no se habla sino de 6 días de ázimos, porque no considera el primero como día especial. Josefo habla de 8 días, porque considera ya como primero el 14. en Ant. II. 15. 1. Pero en el mismo Josefo el modo ordinario

La cuestión sobre la Pascua de los Judíos no la tocan la mayoría. *Tertuliano* y *S. Agustín* dejan entender que han comido el mismo día que Jesús. El *Crisóstomo* y *Teofilacto* admiten como posible que los dirigentes, contra lo que prescribe la ley, han diferido la cena para dar lugar a la causa de Jesús o que S. Juan en 18,28 no se refiere a la comida del cordero, sino a la general de aquellos siete días pascuales.

La razón objetiva de la teoría del Cardenal Toledo ya la indica

---

es considerar siete días solamente, de los cuales el primero es el 15. (Ant. III, 10, 5; IX, 13, 3.)

De esto se sigue que para Tertuliano el primer día de los ázimos en que muere el Señor es el 15 Nisan. ¿Qué significa entonces la frase «*qua agnum occiderunt ad vesperam?*». ¿Se refiere a la tarde del 15 o a la tarde del 14? Creemos que se refiere a la tarde del 14, que pertenecía legalmente al 15. La clave de esta interpretación está en la frase que sigue: «*sicut a Moyse fuerat præceptum*». Moisés tenía mandado que el cordero se comiese la tarde del 14 y no la del 15. Por tanto, el sentido del verbo «*occiderunt*», *si se relaciona* con el hecho histórico de la muerte del Señor, es de pluscuamperfecto: «*habían comido*». Si se considera como simple perfecto, sin comparación a otro hecho histórico, se puede traducir: *comieron*. Otra razón para creer que Tertuliano se refiere a la comida del 14 por la tarde, es el haber puesto «*ad vesperam*» que era la frase propia de la Ley. Y esta tarde o víspera era la del 14. De esta interpretación, que es la más positiva y razonable, se sigue que Tertuliano afirma expresamente que tanto los Judíos, como el Señor, comieron el mismo día 14 por la noche.

Esta interpretación en su parte fundamental, a saber, que el Señor murió el día 15 y, por tanto, que Tertuliano entiende por primer día de los ázimos el 15 Nisan, se confirma con otro paso suyo. Adv. Marcion. Libr. IV, 40; ML. 2, 490: «e tot festis Iudæorum Pascha diem elegit» (para la Pasión). Suele citarse también Adv. Iudæos. Cap. X (CSEL. vol. 70, p. 309; ML. 2, 670); pero este paso no es seguro que sea de Tertuliano. Cfr. B. Altaner, Patrología. Torino, 1940, p. 99, donde dice que los cap. 9-14 no son auténticos.

Orígenes supone que el Señor cena el 14, según la costumbre judía. In Mt. 26, 16; MG. 13, 1.728. *S. Ambrosio* dice claramente que el Señor muere el 15 Nisan, primer día de la Pascua, y cita los textos de los Sinópticos sobre el día de la cena. Expresamente dice que el Señor no murió el 14, sino el 15. Epist. XXIII, 2, 12, 13; ML. 16, 1.027, 1.030.

S. Agustín en el paso que cita Toledo (Epist. 86 (36 actual) ad Cassulanum, cap. 13; ML. 33, 150), sólo dice que Jesús muere el viernes, primer día de los ázimos. En el comentario a Jn. 18, 28 (Tract. 114, 2. ML. 35, 1936), solamente dice que los Judíos habían empezado ya a celebrar los días de los ázimos «quibus diebus contaminatio illis erat in alienigenæ habitaculum intrare.» Por tanto, aunque no diga expresamente que los Judíos cenaron el mismo día que Jesús, lo dice equivalentemente. El viernes, 15 Nisan, en que muere el Señor «dies.... agere *ceperant* azymorum». Y el comienzo era la comida del cordero. Podemos, por tanto, decir que S. Agustín supone que los Judíos habían comido el 14 por la noche y que la Pascua que tenían que comer el viernes no era ya la del cordero, sino los otros sacrificios. *S. Jerónimo*, en el paso que cita Toledo (In Mt. 26, 17; ML. 26, 200), sólo dice que Jesús cena el 14, primer día de los ázimos.

San Anselmo, en la carta a que alude Toledo (De azymo et fermentato. ML. 158, 542-551), no dice nada expresamente. Al defender la legitimidad del pan ázimo contra los Griegos, está siempre suponiendo que el Señor consagró este pan. Pero no dice más.

Tertuliano en el siglo III, cuando dice que los Judíos han comido el cordero el primer día de los ázimos por la tarde "sicut a Moyse fuerat præceptum". El texto de la ley era muy claro y señalaba como fecha concreta de la comida pascual el 14 de Nisan por la tarde. Por tanto, mientras no se pruebe claramente que Cristo o los Judíos se han separado de la Ley, se debe sostener que ambas partes han comido en la fecha legal.

Sobre este argumento general y a priori, que tiene gran fuerza, hay un segundo positivo. Y es el testimonio claro, incontrovertible y unánime de los tres primeros Evangelistas. Todos ellos dicen claramente que Jesús cena el día en que comen los demás, el legal y de costumbre [203].

S. Juan Crisóstomo toca la cuestión en tres lugares. In Mt. 26, 17 (Homil. 81 (82); MG. 58. 729-30) dice que Jesús come la Pascua el día legal: «ut in omnibus ostenderet se ad ultimum usque vitæ suæ diem non Legis adversarium fuisse». En Mt. 26, 51 (Homil. 84 (85); MG. 58. 754) dice que los Judíos han diferido un día la cena del cordero contra la Ley «ob necem huius cupiditatem». En el comentario a Jn. 18, 28 (Homil. 83 (82); MG. 59. 452) deja entender que la dilación por parte de los Judíos no la tiene por cierta, pues pone una doble explicación. «Vel Pascha vocat totam sollemnitatem, vel ipsi tum Pascha faciebant. Christus vero pridie fecerat». Sto. Tomás alude ya a este paso del Crisóstomo para probar su explicación de que S. Juan no pensaba en la comida del cordero, sino en la de los ázimos y demás sacrificios (III, q. 46, a. 9, ad 1um.).

Teofilacto in Mt. 26, 17 (MG. 123, 439, 442) dice claramente que el jueves de la cena fué el 14 Nisan y que el Señor murió el 15, primer día de los ázimos. En Jn. 18, 28 (MG. 124, 255) se contenta con repetir la exposición del Crisóstomo: «Sane Dominus illud fecit prima azymorum. Vel igitur intelligamus per Pascha omne festum septem dierum, vel quod ipsi quidem manducaturi erant in Parasceve vespere».

(203) *Venit dies azymorum in qua necesse erat occidi Pascha* (Lc. 22, 7). *Quando Pascha immolabant* (Mc. 14, 12). *Venerunt discipuli dicentes: Ubi vis paremus tibi.... Vespere autem facto, discumbebat cum discipulis* (Mt. 26, 17, 20). S. Lucas añade que empezó la cena a la hora de costumbre. *Et cum facta esset hora discubuit*, 22, 14. Los Cuatro Evangelistas notan que el día siguiente era «dies sollemnis festus». Mt. 27, 15; Mc. 15, 6; Lc. 23, 17; Jn. 18, 39. Este lenguaje es muy preciso y que no admite explicaciones. *Semeia* en Rev. Bibl. 1896, p. 788., defiende que los Sinópticos no tienen sentido cronológico, sino legal. Esto es, no quieren decir que Jesús comió realmente el 14, el día que comían los demás, sino que su cena del 13 tuvo carácter legal, el carácter pascual que hubiera tenido de hecho el 14, de no haberla tenido que anticipar. Esta interpretación rebuscada y arbitraria no ha tenido, como era natural, aceptación ninguna.

Algún otro autor, siguiendo la interpretación del Crisóstomo (MG. 58. 729), Teofilacto (MG. 123, 440-1) y Eutimio (MG. 129. 652) han interpretado la frase «primer día de los ázimos» en el sentido que parece insinuar S. Juan: el día anterior al primero de los ázimos. Pero en esto se separan del Crisóstomo que, como hemos visto antes, sostiene que Jesús comió el día legal. Además, si la interpretación es posible en S. Mt. 26, 17, nos parece imposible en Mc. 14, 12; «et primo die azymorum, *quando Pascha immolabant*»; esto no se puede referir al 13, sino al 14. Y en Lc. menos aún, pues no usa siquiera el numeral positivo «primero», que en griego puede tener valor de comparativo. «Venit autem *dies Azymorum*, in qua necesse erat occidi Pascha» (22, 7). Los Sinópticos, pues, son irreductibles al texto de S. Juan.

Por tanto, los textos de S. Juan tienen que ser muy claros y decisivos para que, a pesar de los textos de los Sinópticos, se pueda razonablemente decir que Jesús no ha hecho su cena pascual con los demás Judíos. Mientras no conste claramente de la imposibilidad de armonización entre los diversos textos de los Evangelistas, no se debe prudentemente renunciar a ella. Y desde luego es mucho más fácil reducir S. Juan a los Sinópticos que los Sinópticos a S. Juan. Es ésta una observación muy razonable que hace ya Cayetano, a principios del siglo XVI: "Ad evidentiam huius considerandum est quod non solum certa incertis præponenda sunt, sed ex certis ea quæ ambigua videntur interpretanda sunt et non e contra. Quocirca certitudo scripta a tribus Evangelistis Mt. Mc. et Lc. de primo die azymorum, qui quintadecima luna est, debet præponi incertis, hoc est, variis exponibilibus verbis Ioannis Evangelistæ... Verba siquidem illorum non possunt exponi ad litteram nisi intelligendo diem illum veneris fuisse quintamdecimam... Verba autem Ioannis Evangelistæ possunt aliter interpretari quam quod sabbatum fuerit quintadecima luna[204]".

Antes de que S. Juan escribiera su evangelio a fines del siglo I, sus lectores estaban familiarizados con los tres Sinópticos y tenían por cierto que ninguno de ellos se equivoca en lo que afirma. Papías de Hierápolis, discípulo de S. Juan, nos dice que el mismo Apóstol defendía la inerrancia de Marcos: "Quocirca nihil peccavit Marcus... id quippe unum studebat, ut ne quid eorum quæ audierat prætermitteret, ut ne quid falsi iis affingeret[205]".

S. Juan es mucho más parco en las circunstancias de la Cena que los Sinópticos. No trata propiamente de ella, sino del discurso que tuvo Jesús. Lo obvio es que sus lectores lo interpretaran en lo que calla o pasa de corrida por sus tres predecesores.

Veamos ahora realmente si S. Juan se puede entender conforme a los Sinópticos. Esta labor nos la da hecha el Cardenal Toledo

Jn. 13,1 "*Ante diem festum Paschæ*". Los griegos y algunos partidarios de la anticipación han referido este texto, al día 13, como si la fiesta pascual fuese el 14. La Pascua se comía real-

(204) En el comentario a la III P., q. 46, a. 9, ad primum. Edic. de León XIII, 1903, tom. 11, p. 449.

(205) Fragm. apud Euseb. HE., 3, 39; RJ. 95.

mente el 14 por la noche, por tanto el día anterior a la Pascua es el 13. Luego S. Juan pone la cena, el lavatorio y el sermón en el 13.

Los Sinópticos nos hablan en cambio del primer día de los ázimos, del día en que inmolaban la Pascua. Y esto evidentemente se refiere al día 14. No se puede dudar de que los Sinópticos entienden por primer día de los ázimos todo el 14, pues ya por la mañana es cuando se presentan los discípulos a Jesús, preguntándole dónde quieren que le preparen la comida del cordero.

El Catecismo de Trento [206] indica la solución de esta aparente contradicción entre S. Juan y sus predecesores: "Quem primum Azymorum ceteri Evangelistæ appellarunt... eum ipsum diem Ioannes pridie Paschæ fuisse describit".

El Cardenal Toledo nos va a razonar la solución. Empieza por reconocer que el texto griego cambia algo con respecto al de la Vg., pues omite la palabra *diem* y dice solamente: "ante autem festum Pascha [207]".

Dos principios, fijado ya el texto, establece Toledo para la recta exégesis del versículo. 1) El tiempo de la inmolación del Cordero era distinto del de la comida. Se sacrificaba el 14 antes de la puesta del sol. Y se comía el 14 puesto ya el sol (Ex. 12,6.8).

2) La noche de 14 unas veces se consideraba como parte del 15 y otras como del 14, porque cae entre los dos días [208].

De estos dos principios se sigue cómo los cuatro Evangelistas se pueden referir al mismo día 14. Lo Sinópticos llaman al 14 primer día de los ázimos, porque en *la noche* del 14 se comía ya sólo pan ázimo. Aplican por una sinecdoque a *todo* el día 14, lo que era propio de una parte, de la noche. Los Sinópticos siguen el lenguaje popular de entonces, que consideraba como primer día de los ázimos el 14. Toledo cita un paso de Josefo, donde dice que los días de los ázimos eran ocho [209].

S. Juan se atiene más al lenguaje litúrgico y bíblico. En la liturgia la fiesta empezaba el 15 y la noche del 14 era ya del 15. Por tanto, el día 14 era víspera de la fiesta [210].

(206) P. II, n. 13.
(207) Annot. IV.
(208) En Ex. 12, 18s. se considera como perteneciente al día 14 y en Ex. 12, 15, como parte del 15, primer día de los ázimos.
(209) Ant. II, 5.
(210) Nm. 28, 16s. «*Mense autem primo* (Nisan), *quartadecima die mensis, Phase Domini erit, et quintadecima die sollemnitas; septem diebus vescentur*

El Cardenal Toledo da también una segunda explicación que llama "vera et legitima" [211] y que hemos encontrado repetida en todos los autores posteriores. Dice que los Judíos, siguiendo el lenguaje de la Escritura, no llaman *día* sino *al espacio de luz* y que se contrapone al de la oscuridad o noche. El día antes de la Pascua se refiere, por tanto, a las doce horas de luz que precedieron a la cena pascual, que se debía hacer, puesto ya el sol [212].

Juan Belser, en su historia sobre la Pasión del Señor, que ya hemos citado antes [213], observa cómo en Jn. 13,29 la palabra *to festum* se refiere al día principal de la fiesta pascual, esto es al día 15. Por tanto, al principio del capítulo (13.1), es obvio que tenga el mismo sentido. El P. Lino Murillo observa también cómo el Pt. señala con los términos más expresos como día primero de la solemnidad no el 14, sino el 15 de Nisan [214].

Esta interpretación, según la cual "*el día anterior a la fiesta*" se refiere al 14 de Nisan o primer día de los ázimos, en el lenguaje de los Sinópticos, la siguen todos los partidarios del sistema que ahora examinamos y aun algún otro como Sales y Durand, que están porque los Judíos retrasaron la cena pascual. Todos los que ponen la cena del Señor un día antes que los Judíos refieren "*el día anterior a la fiesta*" o bien al 13 real (como hacen los Griegos), o bien al 13 legal o convenido por los Judíos aquel año. (Todos los partidarios de que los Judíos comen un día después, aunque el Señor comiera el 14 en la consideración de los Galileos.)

Nosotros creemos que la interpretación auténtica es la de

---

azymis». Nótese cómo en el lenguaje de la Escritura la fiesta es el 15 y los días de los ázimos son siete, del 15-21. S. Juan se coloca en este punto de vista y así el 14 es la víspera de la fiesta. Nótese que S. Juan se ha podido muy bien inspirar en este paso, pues existe un paralelismo grande entre Jn. 13, 1 y Nm. 28, 16s. En ambos pasos se habla de la Fase o tránsito y de la fiesta. El día que se celebraba la Fase o tránsito del Angel exterminador (el día 14), se acuerda Jesús de su Fase o tránsito del mundo al Padre.

(211) Annot. IV, col. 10.

(212) Esta es la solución de *Stapleton* in Jn. 13, 1: «ante ortum solis sollemnitatis paschalis» (Antidota Ev., Anturpiæ 1598). *Lucas el Brugense* (1606): «nocte præcedente lucem festivitatis paschalis». *Bellarmino*: «loquitur de die artificiali. Dies festus erat qui sequebatur illam noctem». *Baeza* (1621): «Si naturalem solis diem attendas, ut crebro pagina sacra attendit, ante diem festum Paschæ». *Natalis Alexander* (1703): «antequam sollemnis Paschæ dies illuxisset». *Juan Sylveira* (1728) da una nueva razón: «Si Christus Dominus ante diem festum Paschæ cum discipulis cenavit, ergo in die festo mortuus est». «Nam pridie quam pateretur cenavit. Dies autem festus erat dies 15 lunæ», ex Lv. 23, 5. *Wouters* (1763) dice: «agit de die usuali» y cita Lv. 23, 5; Nm. 28, 16.

(213) Frib. Br., 1907, p. 149.

(214) Coment., Barcelona, 1908, p. 424.

Toledo y cuantos con él están por el día 14. Es la interpretación más razonable y positiva, inspirada en el mismo lenguaje bíblico. Si no hubiera otros textos de más dificultad, seguramente que todos los autores aceptarían la explicación de Toledo.

El texto más difícil y discutido es Jn. 18,28: "*Ipsi non introierunt in Prætorium, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha*". ¿Qué sentido tiene el "*manducarent Pascha*"? ¿A qué comida Pascual se refiere S. Juan? Los partidarios de la anticipación o traslación, responden que se trata de *la comida del Cordero Pascual*. Toledo con sus partidarios, de *la comida de los siete días pascuales*.

En el sistema de Toledo, sistema de la armonía, es el texto más molesto. "Hoc argumentum fortissimum apparet", dice Toledo [215].

Si este texto se puede explicar bien, dentro de la doctrina de los Sinópticos, el sistema de la armonía se impone hoy como se impuso desde Santo Tomás hasta el siglo XVIII. Veamos cómo lo explica el Cardenal Toledo y cómo corroboran su explicación los modernos partidarios.

Según Toledo, la palabra "*Pascha*" puede tener dos acepciones, una más restringida y particular, y otra más amplia y general. Puede referirse al Cordero Pascual, como se refiere en muchos casos, o puede también referirse a las otras víctimas que se ofrecían durante el ciclo pascual por orden expresa de Dios.

Para probar esta segunda acepción más amplia y general, apela el Cardenal Toledo al Dt. 16,2, donde la palabra "*pascha*" tiene dicho significado. "*Inmolarás la Pascua a Yavé, tu Dios, de las crías de las ovejas y de las vacas...*" "*No comerás con ella (la pascua) pan fermentado, sino que por siete días comerán pan ázimo* [216]".

Nótese cómo la Pascua tiene el sentido general que señala Toledo. Comprende no sólo las crías de las ovejas, sino también *las de las vacas*. La Pascua, en sentido estricto, no es más que la comida del Cordero. Nótese también, como observa Murillo [217], que la Pascua aquí se refiere a los siete días de los panes ázimos. Ahora bien, la Pascua estricta o comida del Cordero "de tal modo se circunscribía a la noche del 14 de Nisan, que *no debía* quedar nada de él para el día siguiente" (Ex. 12,10).

(215) Annot. V.
(216) La traducción es directa del original hebreo por Nacar-Colunga. Madrid. 1944
(217) In Jn. 13, 1.

Este texto lo citan como prueba del sentido general que puede tener la palabra Pascua. *Teodoro Zahn* [218] y *José Felten* [219]. *Hubert Junker* admite también como un hecho que en este paso se consideran como animales pascuales aun los toros [220].

Notemos finalmente cómo en esta perícopa Dt. 16,2-8, la pascua tiene el doble sentido que indica Toledo. En los vv. 2-48, se toma en el sentido general que abarca la comida y sacrificios de los Siete días Azimos. En los vv. 5.6.7. se refiere a la comida particular del cordero que se hacía el 14 por la noche.

Cita también Toledo 2 Paralel. 35.7.8: "*Josías dió a las gentes del pueblo, a cuantos allí se hallaban, todo para la pascua, y tres mil bueyes... Sus jefes hicieron voluntariamente un presente al pueblo, a los sacerdotes y levitas... Dieron a los sacerdotes para la pascua dos mil seiscientos corderos y trescientos bueyes*". (Cfr. etiam v. 9.)

Este paso no lo cita el P. Murillo, pero lo trae *T. Zahn* y *Tillmann*.

Con él se prueba ciertamente que la Pascua se puede tomar en un doble sentido, estricto y general. En 35,1 la Pascua tiene el sentido estricto y se refiere a la comida del Cordero del día 14. Pero luego en los vv. 7-9 tiene el sentido general y abarca otras víctimas distintas de los corderos, cabritos y bueyes, que se inmolaban en todo el ciclo [221].

Los autores modernos como *Zahn*, *Belser* y *Felten*, traen otras citas, sobre todo de la literatura rabínica antigua, que prueban el sentido amplio que puede tener la frase "*comer la pascua*".

Zahn [222] hace ver cómo la pascua comprende en muchos textos de la Escritura y de Josefo todo el ciclo festivo. Dice que es lenguaje corriente en los Rabinos antiguos. Cita de la Mischna el tratado Pesachim [223], donde se dice entre otras cosas: "¿Qué diferencia hay entre la Pascua de Egipto y la de las generaciones (la pascua anual)?" La de Egipto se comió con prisa en una noche... la de las generaciones se hace en todos los siete días. Y concluye Zahn: "Hieraus folgt nicht nur wieder, dass auch die gelehrten Rabbi-

(218) Einleitung, 1907, p. 356.
(219) Neutest. Zeitgesch. 1925, II, p. 12.
(220) Das Buch Deuteronomium; Bonn, 1933, p. 76.
(221) Véase también los vv. 11-15, donde en la inmolación pascual entran también los bueyes. Cfr. *Juan Göttsberger*, Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon, Bonn, 1939.
(222) Einleitung, not. 17, p. 534-536.
(223) I°, 2-7 y IX, 5

nen die Feier des eigentlichen Passa un der Azyma unter dem Namen Passa zusammenfassten, sondern auch, dass die 7 tägige Feier als ein "Passaessen" betrachteten [224]". La expresión "*manducare Pascha*", en sentido amplio, dice el mismo Zahn, no es más rara que la de Josefo, cuando dice que los Judíos inmolan la fiesta que llaman Pascua [225], refiriéndose bien al sacrificio del 14 Nisan o a los de los siete días. La única diferencia es que la frase de Josefo es más clásica y la de S. Juan más judía [226]. La idea de "*comer*" es muy judía, según Zahn; así dicen: "*comer los años del Mesías*", "*comer o gustar la muerte*". Toda la fiesta de los ázimos era una comida. Nada de extraño que S. Juan se refiera a esta comida de siete días, cuando dice que los Judíos no entran en el Pretorio para no mancharse y poder comer la Pascua. Observa finalmente el mismo Zahn, que hablando del cordero pascual, los verbos empleados suelen ser *hacer* o *inmolar* la pascua, pero no el de *comer* [227].

Por tanto, hemos de decir que S. Juan entiende la palabra "*Pascha*" en la frase "*manducare Pascha*" en el sentido amplio y vulgar, no estricto y técnico. "Cum vulgo loquitur Evangelista", decía el viejo Lightfool [228]. Y en esto no se separa de su nomenclatura corriente. En S. Juan la palabra "*pascha*" se refiere de ordinario al período pascual de siete días [229].

Este es el estado actual de la exégesis de este versículo. Ha venido a confirmar la interpretación del Cardenal Toledo. La misma sustancialmente que ya indició el Crisóstomo y Teofilacto, cuando referían esta pascua a todo el ciclo festivo. La misma de Sto. Tomás, cuando habla de los panes ázimos; la misma de los autores de los siglos postridentinos, que se fijan más en los sacrificios pacíficos de aquellos siete días festivos. Ya se hable de ázimos, de sacrificios o de Chagîga, es siempre lo mismo. Se trata de un sentido amplio y vulgar de la palabra *pascha*, distinto del técnico y particular del

(224) P. 355.
(225) Ant. II. 14. 6; XVII. 9. 3; Bell. VII. 9. 3.
(226) Ib., p. 355/6.
(227) Cfr. Ex. 12. 48; Nm. 9. 2. 5s. 10. 12-14; Dt. 16. 1; Mt. 26. 18; Hb. 11. 28. Belser cita además Josefo Ant. IX. 13. 3. Y hace esta observación: *emanducare pascha* puede referirse a la comida del cordero, cuando está en un contexto en que se trata de sacrificar, hacer o preparar la Pascua, como en Lc. 22. 8. Los Judíos, por tanto, si se referían a la comida del cordero, debieron decir: Nosotros no entramos para que podamos *sacrificar, ofrecer y comer* la Pascua. Cfr. Die Geschichte des Leidens (1913), p. 149.
(228) Opera. II. 670.
(229) Cierto en Jn. 2. 23; 18. 39. 19. 14. Tal vez en 2. 13; 6. 4; 11. 55; 12. 1; 13. 1. Cfr. etiam Lc. 2. 31; 22. 1; Act. 12. 3 comparado con 12. 1; Josefo Bell. II. 1. 3; VI. 9. 3; Ant. XIV. 2. 1; XVII. 9. 3; XVIII. 2. 2.

cordero. Por tanto, de este versículo, no se puede concluir con certeza, como si fuera un argumento decisivo y perentorio, que los Judíos tenían que comer el cordero el viernes Santo por la tarde.

"*Erat autem parasceve Paschæ*" (Jn. 19,14). Este es otro de los textos que invocan los partidarios de la anticipación o traslación. Si era la preparación de la Pascua, cuando Cristo fué sentenciado a muerte, se sigue que todavía no se había celebrado la Pascua y que estamos en el 14 de Nisan.

"Hoc argumentum debile valde est", dice Toledo [230]. Y desde luego, hemos observado en los autores contrarios al sistema de la armonía que, aunque expliquen el texto, como si el viernes Santo fuera el 14 de Nisan, no confían demasiado en la fuerza de este argumento. Knabenbauer, que está por el 14 para la muerte y el 13 para la cena, se contenta con exponer ambas explicaciones e indicar que ambas son posibles. Lagrange no razona ni discute su exégesis "la parasceve o preparación de la Pascua".

"*La parascere*" se puede tomar en dos sentidos, uno abstracto y general, el de preparación, y otro propio y particular, el día sexto de la semana. Tomado en este sentido segundo, es claro que no se puede argüir en favor del 14 de Nisan para la muerte de Jesús. Es lo mismo que si dijéramos: aquel día en que crucificaron al Señor era viernes de Pascua. Esta es la explicación que da Toledo y todos los autores que sostienen su sistema de la armonía. ¿Por qué nuestro viernes o la feria VI se llamaba entre los Judíos parasceve o preparación? Porque era el día que precedía inmediatamente al sábado, día de reposo absoluto. Todo lo que se necesitaba para el sábado había que prepararlo el viernes. Toledo dice que en el lenguaje de la Escritura ninguna fiesta tiene parasceve o preparación sino el sábado [231].

Los Evangelistas llaman al sexto día de la semana con este nombre de "parasceve". S. Marcos dice: "*Era la parascere, esto es el día que está antes del sábado*" (15,22). Escribiendo a los Romanos, se ha creído con el deber de indicarles qué significa parasceve. Y dice que designa el día que precede al sábado. S. Mateo dice también: *el día siguiente que está después de la parascere*" (27,62). La parasceve se compara y relaciona con el día del sábado. Son dos días de la semana que van juntos: la parasceve y el sábado. El

(230) Annot. V. col. 17.

(231) «Quia in solo sabbato non licebat præparare quæ ad esum necessaria erant; propterea que feria sexta præparabantur et idcirco parasceve dicta est». Annot. V. col. 17.

mismo S. Juan refiere la parasceve al sábado y no al primer día de la fiesta pascual [232].

Como se vé, este texto no ofrece especial dificultad, pues puede admitir perfectamente la interpretación propia de Toledo.

Adolfo Schalatter [233] confiesa que de aquí no se puede argüir en pro del 14 Nisan como fecha de la muerte de Jesús.

"*Erat enim magnus ille dies sabbati*" (Jn. 19,31). Esta frase incidental parece indicar que el sábado siguiente al día de la crucifixión tenía un carácter de *especial* solemnidad. De aquí concluyen algunos que nos encontramos el viernes Santo, en la víspera de la Pascua, en el 14 de Nisan.

"Non video profecto huius argumenti efficaciam", dice ingénuamente Toledo [234].

No se puede negar que el Evangelista atribuye a aquel sábado mayor solemnidad que la de los corrientes. Esto parece obvio. ¿Pero lo hace primer día de Pascua? Esto ya no se deduce tan claramente. Sabemos que la fiesta de Pascua era de 7 días y que en todos ellos había especiales actos y sacrificios en el templo. ¿No basta que aquel sábado cayera dentro de aquel ciclo festivo de Pascua para que se mirara con más respeto que los sábados ordinarios?

Esta es la solución que da Toledo y con él todos los autores del sistema armónico. Es muy razonable y nada se prueba en contrario. ¿Cómo se prueba en efecto que para la especial solemnidad de este sábado sea preciso que en su víspera o tarde del viernes se tuviera que comer el cordero? Dentro del ciclo festivo de aquellos días no cabe la menor duda que el sábado, solemne ya por sí, tenía que sobresalir entre todos los siete días. Habría muchos actos civiles y sagrados sobre todo que se reservarían para el sábado que era más sagrado que el mismo primer día y último de Pascua, ya de por sí solo.

Con esto llegamos a la dificultad última que toca Toledo en varias formas: *los trabajos y actividad que desarrollan los Judíos y*

(232) 19, 31. 42. Porque era parasceve, sin artículo y sin régimen, absolutamente por tanto: porque era viernes.... «Propter parasceven Iudæorum», aquí va indicado el carácter propio del día sexto. Se distinguía entre los Judíos por ser el preparatorio del sábado. Josefo define también la parasceve como el día que precede al sábado. Los Judíos están exentos de ocupaciones forenses el sábado y el día que lo *prepara* desde las nueve (Ant. 16, 6, 2). En el siglo III ex. Tiano había entrado en el mundo griego esta nomenclatura judía de llamar parasceve al viernes. (Cfr. *Clement. Al.*, Strom. 7, 12; MG. 9, 504; *Orig.*, Cont. Cels. 8, 22; MG. 11, 1.552; *Constit. Apost.* 5, 18; MG. 11, 1.889.

(233) Der Evangelist Johannes Stuttgart, 1930.

(234) *Annot.* V., n° 17.

aun piadosos Israelitas el viernes de la Crucifixión. Sabemos que el primer día de Pascua, lo mismo que el último, eran días de descanso sagrado. ¿Cómo es posible que nos encontremos el día de la Pasión en el 15 de Nisan o primer día de Pascua y se muevan tanto los amigos y los enemigos de Jesús? Las piadosas mujeres, cuando vuelven del Calvario, preparan los ungüentos y aromas (Lc. 23,54-6). José y Nicodemo se dan prisa por embalsamar el mismo viernes y por enterrar al Señor (Jn. 19,38-42). Los Judíos se agitan y mueven por calles y tribunales todo el día del viernes hasta dejar bajo piedra sellada el cadáver de Jesús. ¿Se compagina esta actividad con el 15 de Nisan, primer día de Pascua?

La respuesta de Toledo es enteramente afirmativa y la dificultad carece de importancia para él. "Nec hic locus convincit". "Inefficax est argumentum hoc [235]".

Observa primeramente Toledo, que el descanso del primer día de los ázimos no era tan riguroso como el del sábado, según la misma Escritura. "*El día primero tendréis asamblea santa y lo mismo el día séptimo. No haréis en ellos cosa alguna, fuera de lo perteneciente a la comida*" (Ex. 12,16). Esta era la Ley. Nada de extraño que la costumbre hubiera sido también floja en la interpretación y más cuando el primer día precedía inmediatamente a un sábado. No podía menos de facilitar la preparación del sábado que era mucho más riguroso. Si la Ley permitía preparar la comida, también exceptuaba todos los trabajos referentes al entierro y sepultura.

"*Cuando uno que cometió un delito digno de muerte, sea muerto colgado de un madero, su cadáver no quedará en él la noche, no dejarás de enterrarle el mismo día, porque el ahorcado es maldición de Dios y no has de manchar la tierra que Yave, tu Dios, te da en heredad*" (Dt. 21,22).

La práctica por lo menos era, que el entierro de los muertos se efectuase sin respeto a las fiestas. Toledo cita el caso de Tobías, que en la fiesta misma de Pentecostés abre la fosa y entierra a un hermano judío (Tob. 2,1-7).

Los amigos de Jesús, proceden, pues, movidos de piedad y dentro de la Ley y prácticas de su pueblo. Toledo observa también que todo el respeto y escrúpulo se dirige al sábado como tal y no se menciona al día primero de la Pascua [236].

Mirando ahora los trabajos por parte de los enemigos, observa

(235) Annot. V, col. 17s.
(236) Cfr. Annot. V, col. 18.

primeramente Toledo: "Qui innocentem et sanctum occidere non timuerunt, non est mirum si et hæc, quæ illis pia visa sunt neglexerunt[237]". Los Judíos no tenían muchos escrúpulos, cuando se trataba de obrar contra su enemigo. Día de fiesta era la dedicación del templo, observa Toledo, y el último de la de los Tabernáculos y sin embargo intentaron apedrear a Jesús y arrestarlo (Jn. 7.37; 10,31).

Para justificar su pasión, aunque hubiera sido día de descanso riguroso, podían encontrar ejemplo en la Escritura, que permitía castigar en el acto los crímenes más graves, sobre todo si eran contra el honor de Dios: "*No dejarás con vida a los hechiceros*" (Ex. 22.18). En vida del mismo Moisés es aprehendido en día de sábado uno que lo quebranta (era también el caso de Jesús, violador del sábado), es llevado en seguida a presencia del Legislador y apedreado inmediatamente (Nm. 15,32-36).

Es por tanto cierto que los trabajos que se toman los Judíos contra Jesús podían hacerlos dentro de la Ley y de sus costumbres. Pero, como observa también Toledo, los Judíos no tenían escrúpulo en matar a Jesús en día de Pascua. La razón que tienen para no aprehenderlo y juzgarlo en la fiesta, no es de conciencia, es de política y prudencia nada más. "*Ne forte tumultus fieret in populo*" (Mt. 26.5). La traición de Judas resuelve esta dificultad. Se le puede ya arrestar sin miedo al pueblo, en la oscuridad de la noche y soledad del Huerto.

VI.—Conclusión

La conclusión final de Toledo se contiene en estas palabras suyas: "Ex his omnibus *certa* et *firma* manet *vetus* et *communis* sententia, explosis contrariis[238]".

No se puede negar que ya en su tiempo era sentencia "*antigua*", pues arranca de S. Juan Crisóstomo, pasa por Santo Tomás y es recibida por los teologos de los siglos XV y XVI. Puede también Toledo decir que es "*universal o común*". Sigue siéndolo en el siglo XVII. En el número de sus adeptos llega hasta nosotros vigorosa. Después de la argumentación del Cardenal también se puede decir con él que es sentencia "*firma*" o sólida. Hoy nadie se atreverá a decir que es cierta, como sostiene Toledo y repite varias veces.

(237) Annot. V, col. 18.
(238) Annot. V, col 20.

Tiene frente a sí dos rivales, la sentencia de la *anticipación*, que es muy antigua y moderna, como se pudo ver, cuando tratamos de ella, y la sentencia de *la traslación*, que no es tan antigua, pues arranca de Ruperto y Pablo de Burgos, pero pasando por Jansenio de Gante, Salmerón y Maldonado se extiende ampliamente en los tiempos modernos y trata de imponerse. Sin embargo, tropieza siempre con una fuerte dificultad y es que sus defensores no logran precisar ni probar sólidamente cómo los Judíos se atrevieron a separarse del texto claro de la Ley en la celebración de la Pascua. Esta sentencia se atiene al texto claro de los Sinópticos y por eso admite que Jesús hace su comida Pascual el 14 por la noche. Se atiene también al sentido más obvio de los textos de S. Juan y por eso supone que los Judíos no han hecho la comida pascual el viernes santo. En esto pretende ser la que más sigue la letra de los Evangelios. Sin embargo tiene sus puntos débiles que queremos subrayar.

El primero ya insinuado es la violación del texto de la Ley que supone por parte de los Judíos. Ya acudan a la proximidad del sábado, basándose en la tradición, ya al deseo de activar la causa de Jesús, ya a la diferencia de calendario oficial, ya a la disensión entre Saduceos y Fariseos, introduce un cisma en la celebración de la fiesta típicamente judía y nacional, la fiesta de la Pascua, cuyo mes, día y aun hora estaba tan puntualizada en el texto de la Ley. Para admitir esta división y diferencia hay que tener una razón positiva y segura. No basta la mera posibilidad. De lo contrario la presunción está por el texto y orden divina, que la fijaba para todos los Judíos en el 14 de Nisan.

El segundo punto débil de esta sentencia consiste en las diversas perspectivas con que mira a los Evangelistas. Según muchos de estos autores, que son casi todos los contemporáneos, los Sinópticos hablan de la Pascua colocándose desde el punto de vista de Jesús, o los Galileos. Cuando los discípulos preguntan a Jesús dónde quiere celebrar la Pascua, ellos miran al tiempo y al día en que Jesús y los Galileos la celebran, pero prescinden del día oficial o del día en que la celebran los de Jerusalén. En cambio, S. Juan habla de la Pascua, bajo el punto de vista oficial y judío. La víspera de la fiesta es para muchos autores el 14 en el calendario de Jesús y los Galileos, pero el 13 respecto al calendario oficial y de Jerusalén. "El comer la Pascua" se refiere también no a la Pascua común de los Judíos en general, sino a la Pascua que celebra el

elemento oficial, un partido determinado o el pueblo de Jerusalén. "El gran día del sábado" hay que entenderlo también en el calendario particular de un grupo o del sector oficial, no en el calendario galileo, que ha sido el de Jesús. Estas son ya distinciones que se separan de la exégesis literal de los Sinópticos y aun del mismo S. Juan. ¿Por qué S. Juan va a hablar nada más que de la Pascua oficial o de un sector determinado? ¿Por qué los Sinópticos, cuando dicen que era el día en que se inmolaba el cordero, el día en que había que hacer la Pascua, se han de limitar también a un grupo, a una provincia, a los Galileos? No es esto hacer una exégesis de combinaciones particularistas para salvar un sistema o una teoría subjetiva? Los que apelan a la proximidad del sábado para explicar el traslado de la Pascua, tienen que admitir que esta era la Ley de hecho aquel año, que la fecha de la Pascua era el sábado. Salvan así por qué se trabaja el viernes, por qué S. Juan dice que los Judíos tienen todavía que comer la Pascua, pero no explican los Sinópticos que dicen taxativamente que el día en que se inmolaba la Pascua, que era menester celebrarla, empezaba el jueves.

Los que apelan al calendario empírico e impreciso y ponen dos 14 Nisan, de hecho presuponen prácticamente inútil la determinación de la fecha en la Ley y admiten una división práctica y posible en todos los años en la fiesta más importante judía y que debía estar más determinada

En suma, esta teoría del traslado o doble fecha pascual, que hoy parece estar más en boga y que ha ido creciendo en adeptos en una forma o en otra desde el siglo XVI, tiene sus dificultades y preguntas sin respuestas satisfactorias aun en nuestros días.

La sentencia de la anticipación se apoya en S. Juan y tiene el color de la antigüedad que falta a la anterior. Mas exegéticamente choca contra una muralla que no es fácil de derribar. Es el texto acorde de los tres primeros Evangelios. Si se dice que Jesús no hizo la cena pascual, es una muralla doble. Pues en los Sinópticos se nos dice que Jesús hace su Pascua y que la hace el día ordinario, el 14. Si se dice que Jesús come el cordero, pero que lo come el 13 de Nisan, la muralla aunque sea sencilla es también indestructible. El texto sinóptico dice que Jesús cena no un día escogido por El, sino el día legal, cuando todos comen, cuando había que comer.

El sistema de la armonía, que ha escogido Toledo, se atiene enteramente al texto de los Sinópticos. Explica suficientemente el

de S. Juan y lo armoniza razonable y positivamente con el de sus predecesores. Jesús come el 14. Los demás judíos comen también el 14, la fecha tradicional y la indicada en el texto de la Ley.

El doble sentido, amplio y estricto, que da a la palabra pascua, es vulgar, que se encuentra en el Antiguo Testamento, y en los cuatro Evangelistas. Sólo el contexto puede decidir en favor de uno o de otro. La frase técnica para la comida del cordero es la de inmolar o hacer la Pascua, no la de comer la Pascua. Si "comer la Pascua" se refiere al cordero, es en un contexto preciso y que no admite otro significado. Ese contexto no se da en S. Juan. Así resulta que los cuatro Evangelistas se armonizan perfectamente. Y esto ya es una garantía en favor de este sistema, que cuenta por otro lado con el valor de la antigüedad también y con el peso de una tradición larga de siglos desde Santo Tomás, Cayetano, Toledo, Suárez, Bellarmino, Ligtfoot, y en nuestros días Teodoro Zahn, Belser, Fillion y Tillmann, para no nombrar nada más que las figuras más destacadas.

Desde que leímos por primera vez la explicación y defensa de Toledo, quedamos favorablemente inclinados hacia su sistema. La lectura rápida de algunas obras modernas, nos detuvo en nuestro juicio. Visto hoy todo el conjunto objetivo e histórico, creemos que la explicación más sólida, armónica y aun positiva es la del Cardenal Toledo. Jesús hace su comida pascual el Jueves 14 y muere el Viernes 15 de Nisan. La nación judía celebraba aquel día su primer día de Pascua. Aunque los planes de los hombres habían sido que no muriese en la fiesta, los de Dios fueron que muriese en la fiesta y en el día primero.

LAS PERFECCIONES RELATIVAS DE LA TRINIDAD EN LA DOCTRINA SUARECIANA

por

E. Elorduy, S. I.

Sumario: a) Actitud íntima de Suárez ante el problema trinitario.—b) Reparos de Suárez a los conceptos de Aristóteles y Vázquez.—c) Defectos del esquema predicamental aplicado a la Trinidad según Suárez—d) La solución suareciana.—e) Ultimas precisiones.—f) Conclusión.

a) ACTITUD INTIMA DE SUAREZ ANTE EL PROBLEMA TRINITARIO

El teólogo que emprenda la explicación del tema augusto de la Trinidad, se siente necesariamente anonadado por la grandeza y oscuridad de este misterio. Suárez dice muy bien "que en ninguna materia es más peligroso el error" [1], haciendo suya una expresión formulada por San Agustín [2] al comienzo de su obra *de Trinitate.*

Pero si la Trinidad es misterio de dificultad que espanta, lo es también de devoción íntima que nos lleva a las comunicaciones inefables con la divinidad. Abandonar el estudio de este dogma por el respeto que inspira, sería como dejar de orar a las Personas de la Trinidad en virtud de ese temor reverencial que nos debe infundir el trato con la majestad de Dios. Este alejamiento del misterio central del Cristianismo, redundaría en ignorancia dogmática y frialdad del alma, que el teólogo debe evitar

(1) Suárez, *De Trinitate*, prólogo; ed. VIVES I 532.
(2) San Agustín, *De Trinitate* I, 1.

difundiendo el amor y el conocimiento de las tres personas divinas: el amor mediante la oración; el conocimiento mediante el estudio. El Doctor Eximio recomienda expresamente la oración a cada una de las divinas Personas cuando dice:

"Muchas veces se adapta la oración a una u otra Persona, conforme a cierta apropiación. Porque así como aplicamos los atributos esenciales a las Personas—no para excluir a las otras Personas de la identidad en aquellos atributos, sino para indicar alguna propiedad de la tal Persona—, así también oramos a cada una de las Personas por cierta apropiación para reconocer algo peculiar en ellas" [3].

Este consejo está ampliamente autorizado, como razona Suárez, por el uso de la Iglesia. A cada una de las Personas divinas les debemos especial reconocimiento y amor personal. Las hemos de tratar de amigo a amigo, de hijo a padre, de siervo a señor. Este pensamiento central de la doctrina de Suárez, tiene su origen en la historia de su alma y en la orientación total de su sér. No es aventurado decir que no hay teólogo que haya dedicado más afecto al estudio de la personalidad divina que el Doctor Eximio y Piadoso. A ello le impulsaba la educación ascético-mística que había recibido en la escuela ignaciana de la vida interior; escuela en la que fué eminente, como consta por el hecho de que siendo aún joven profesor, a los veintiocho años, era Director espiritual de sus hermanos en religión y discípulos de Avila y Valladolid, cuando la Provincia jesuítica de Castilla tenía directores espirituales de la altura de Lapuente y Baltasar Alvarez, místicos eminentes, de cuya categoría no tenía que desmerecer el P. Espiritual de los escolares de la Compañía. Los secretos íntimos de sus comunicaciones místicas, los ocultó Suárez con tal habilidad que apenas queda de ellos si no el hecho bien comprobado de haber experimentado grandes favores celestiales, cuyo conocimiento hubiera sido un documento precioso para valorizar exactamente muchas de sus doctrinas, y muy especialmente las que se relacionan con la Trinidad.

Esta ausencia de datos sólo puede subsanarse indirectamente teniendo en cuenta la intensidad de la piedad trinitaria de la escuela ignaciana. Los coloquios a las Personas divinas de que se habla en los Ejercicios, son reflejo de la devoción de Ignacio a la Santísima Trinidad, que no podía menos de practicar el

(3) SUÁREZ, *De Oratione* I 9, 14 ed. VIVES 14, 34.

gran comentador del Instituto de la Compañía y de sus Ejercicios [4].

Ignoramos hasta qué punto fué admitido Suárez a estas gracias extraordinarias; pero conocemos las líneas generales de su espiritualidad coincidente en todo con la ignaciana y esto nos ayudará a conocer el porqué de la orientación de sus doctrinas trinitarias. Sean éstas aceptables o dignas de corrección, lo cierto es que son reflejo de su devoción al misterio de la Trinidad. Insistimos en este aspecto del Doctor Piadoso, pues aun cuando otros teólogos hayan cultivado fervorosamente la devoción trinitaria, serán pocos los que le igualen en el don de hallar fórmulas teológicas, que satisfagan a la piedad.

En las obras de Suárez destaca sobre las demás una doble preocupación científica que se deriva de su devoción intensa a las Personas divinas. La primera es la de imponer en las ciencias morales y políticas el dogma de la providencia práctica de Dios en el gobierno de los individuos y de los pueblos. Para ello establece como axiomático el principio de que en Dios hay verdadera justicia conmutativa. Esta justicia regula las relaciones de cada hombre con Dios en manera parecida a la justicia conmutativa que relaciona a los hombres mutuamente. Hay también en Dios verdadera justicia distributiva, justicia de jerarcas y de príncipes, que forma la sociedad y la conserva. Es decir, que Dios actúa en la creación como persona. El deseo de dar relieve a esta intervención personal de Dios, es lo que inspira entre otros

(4) A falta de documentos más precisos del mismo Suárez, sirvan de orientación algunos apuntes interiores que San Ignacio no logró arrojar a las llamas. Ellos prueban plenamente que el trato con las Personas divinas que San Ignacio practicaba y enseñaba, nada tiene de una piedad vaga y abstracta en que el alma se envuelva a sí misma en nubes vaporosas de sentimientos para deleitarse y perderse en ellos. Con Dios se trata como se trata con Personas a quienes se respeta y se ama y no con abstracciones. Dice así San Ignacio en el diario de su alma:

«Conociendo haber mucho faltado en dexar a Personas divinas al tiempo de dar gracias el día pasado y queriéndome abstener de dezir la Misa de la Trinidad que pensaba dezirla y tomar por intercesores a la Madre y al Hijo, porque se me fuese perdonado y restituído la primera gracia, absteniéndome de las Personas divinas para no me allegar a ellas inmediate....sentiendo seer la Madre y el Hijo intercesores sentíia una íntegra seguridad que el Padre eterno me restituiría a lo pasado.» *Monumenta ignatiana.*

Todo el que sepa amar conoce estos temores y desconfianzas, esta diplomacia y estas cautelas que el amor impone entre las personas que se quieren y temen ofenderse, lo mismo se trate de relaciones con hombres que con Dios. Notables son los apuntes relativos a las consultas de San Ignacio a las Personas divinas sobre el asunto de admitir o no rentas para las casas de la naciente Compañía. *L. c.*

tratados la obra *De legibus*, el opúsculo *De justitia Dei* y grandes discusiones de la *Defensio Fidei*, así como el tratado *De pœnitentia* y la colección póstuma encabezada por el opúsculo *De voluntario*. Toda la moral de Suárez está, por tanto, orientada a imponer a los hombres y a los pueblos el principio de que hay que ver en Dios a un Monarca que legisla, a un Señor que manda, a una persona que interviene en todos y cada uno de los seres que han de estarle vinculados con los lazos de noble servidumbre y de profundo amor. Esta idea campea con especial vigor de análisis en todas las obras que tratan de la vida de la gracia y de las virtudes, de la oración, de los misterios de la persona de Cristo y de la Virgen, en una palabra, de la doctrina del Cuerpo Místico del Señor. En la piedad de Suárez domina, por lo tanto, la imperiosa necesidad de dirigirse a Dios como a persona: la ética suareciana está inspirada en el principio de la soberanía personal de Dios. Todas las tendencias internas privadas y sociales imponen a Suárez una orientación personalista que necesita de una doctrina metafísica del mismo signo. La libertad y la personalidad serán los temas favoritos de la especulación suareciana, temas en cierto modo complementarios, que el Doctor Eximio estudia con detención, aunque con esta diferencia: el tema de la libertad lo encuentra suficientemente estudiado; la aportación de Suárez, aunque valiosa, es la de un egregio comentarista de Santo Tomás y de San Agustín. El problema de la personalidad estaba mucho más abandonado, y Suárez tiene la conciencia de que su trabajo en este asunto es verdaderamente fundamental y necesario.

Doctrinas de tanta complicación y trascendencia no pudieron iluminar su conciencia como una ráfaga repentina. Hubo de preceder un crepúsculo necesariamente largo. Es la gestación: penosa, sometida a todas aquellas vicisitudes que siempre experimentaron las obras inmortales de los genios. Sócrates necesitó de los sofistas para iniciar la ciencia de la moral helénica: Aristóteles necesitó de las ideas de Platón, y San Agustín la herejía de Pelagio. También Suárez necesitó de adversarios potentes que con su autoridad doctrinal y penetración de ingenio hicieran de crisol que purificara el oro de su doctrina. Aristóteles y Vázquez fueron los genios en que el Doctor Eximio hubo de contrastar sus ideas.

En otros trabajos se ha tratado ya de este punto y cómo

en la teoría de la justicia de Dios y en el concepto de moral contribuyeron los ataques de Vázquez y las doctrinas adversas de Aristóteles para la fijación definitiva de las ideas suarecianas [6]. Cuando el Doctor Eximio estudia las doctrinas así filosóficas como trinitarias sobre la persona, en su gran erudición se hace cargo de numerosas sentencias ya favorables ya contrarias a su propia opinión, que el lector contempla como un desfile de sabios que rivalizan en agudeza y rigor científico de los razonamientos. Suárez recoge y discute sus sentencias, pero sin la obstinada preocupación de una disputa apasionada. Los que verdaderamente le preocupan son los *aliqui moderni*, término con que designa a Vázquez como si fuera una legión, y Aristóteles, el filósofo por excelencia. De Aristóteles dependen la mayor, parte de los escolásticos en el planteamiento del problema. Vázquez lo plantea de modo diverso y desconcertante.

b) REPAROS DE SUAREZ A LOS CONCEPTOS DE ARISTOTELES Y VAZQUEZ

Aunque sea una disgresión importuna o lo parezca, comencemos por fijar las primeras divergencias de Suárez con estos dos autores en la doctrina sobre la persona. Ante todo examinemos la actitud tomada por Suárez frente el Estagirita. De este modo se entenderán mejor las divergencias teológicas entre el Doctor y el peripatetismo cristiano, representado aquí por Escoto, Cayetano, Báñez y otros muchos autores, que sin conceder autoridad teológica a Aristóteles, adoptan los conceptos elaborados por él en el tema de la relación y en toda la Metafísica. Veamos en unas cuantas citas de Suárez cómo el Doctor Eximio se desentiende del Estagirita en la doctrina de la persona, para elevar el vuelo de su pensamiento filosófico hacia el orden sobrenatural. El estudio que hace de la personalidad, comienza en la Metafísica por el recuento de las cuestiones aristotélicas que omite, orientando el problema a regiones teológicas inaccesibles para el Estagirita.

"Omitidas todas estas cuestiones, emprendemos aquí una discusión más grave, más propia de esta doctrina (sobre la sustancia) y muy necesaria para muchos misterios de la Teología. En ella explicaremos primero los términos, y después la razón en que consiste propiamente la supositalidad y lo que la distingue de la naturaleza" [7].

(6) Cfr. Archivo Granadino (1943), pp. 95-151.
(7) SUÁREZ, *Disput. met.* 34, prólogo: ed. VIVES 26, 348.

Refiriéndose a los que opinan, conforme a Aristóteles, que la naturaleza y el supósito se distinguen con distinción de razón, dice más tarde:

"Tal se juzga ser la sentencia de Aristóteles en el libro séptimo de esta obra, cap. 6 y 11, donde dice que el *ser algo es lo mismo que aquello de quien es*. Y en el libro 1, cap. 1, dice que las acciones son de los singulares, entendiendo por singulares los supósitos. De donde nació aquel axioma: *las acciones son de los supósitos*. Y lo mismo parecen haber pensado todos los filósofos que desconocieron los misterios de nuestra fe. Pero lo que es más sorprendente, de los católicos enseñaron esta doctrina Durando *in 1, dist* 34, *quæst*. 1, y Enrique, *Quodl. 4, quæst*. 4" [8].

"Pero esta sentencia, aun cuando tal vez con la sola razón natural no se pueda probar que es falsa, no se puede defender en modo alguno, supuesto el misterio de la Encarnación" [9].

Y en otro pasaje de la misma disputación, añade insistiendo en lo mismo:

"Por ahora nos limitamos a confesar, que lo que el supósito añade a la naturaleza, no es ni la materia, ni la forma, ni lo que resulta de ambas cosas, sino algún modo o entidad que se le añade, y que Aristóteles no abarcó en esa división por no conocerlo" [10].

Pero como hay quienes se empeñan en ver en Aristóteles un pensamiento adaptable al escolasticismo cristiano, Suárez dedica tres columnas enteras a deshacer el equívoco en que se funda tal interpretación, examinando uno por uno los textos discutidos, de los que da su parecer definitivo diciendo:

"A mi juicio, no tuvo Aristóteles principio alguno para distinguir el supósito de la naturaleza singular, ni lo tendríamos nosotros si enseñados por los misterios de la fe no hubiéramos tenido ocasión para investigarlo. Por eso Aristóteles habla igualmente de la sustancia, de la quiddidad, de la naturaleza y del supósito" [11].

La diferencia entre Vázquez y Suárez no podía ser tan absoluta como la que al Doctor Eximio le separa de Aristóteles. Más aún, conviene en afirmar que la subsistencia consiste en el *modo de existir* la naturaleza. A pesar de coincidencia tan importante, ambos escritores se separan al aplicar al hombre y a Dios esa noción de supositalidad, llegando en su discusión a las últimas consecuencias. Lo primero que Vázquez reprueba en Suárez es que éste admita subsistencias parciales. Es de notar que en 1595, cuando esto escribía Vázquez, Suárez no había publicado dicha opinión estampada en la Metafísica, que se publicó en 1597. Las sentencias de Suárez las conocía Vázquez por medio de los discípulos y por

(8) SUÁREZ, *Disput. met.* 43, 24; ed. VIVES 26, 354.
(9) *L. c.* n. 5.
(10) *L. c.* n. 19; ed. VIVES 26, 359.
(11) *L. c.* s. 3, 18; ed. VIVES 26, 365.

apuntes que hoy no se conservan. Suárez tenía idénticos medios de información respecto de Vázquez. Oigamos a Vázquez:

"Ex hac etiam doctrina inferemus 3. p. q. 4. et 6. (d. 31. n. 31) quam male recentiores nonnulli abutentes etiam nomine subsistentiæ introducunt in quavis hypostasi et supposito mille subsistentias partiales: imo dicunt, quot sunt partes tot esse subsistentias partiales: cum tamen non minus inepte dicatur subsistentia partiales quam persona aut hypostasis partiales ut ibidem dicemus" [12].

Vázquez cumple lo prometido atacando la teoría suareciana de las subsistencias parciales en la 3 p. d. 3, 15, 16, aunque concediendo que la subsistencia, siendo única y total, admite partes integrales. Al hacer esta concesión parece tener en cuenta la sólida argumentación suareciana en favor de las subsistencias parciales del alma y del cuerpo [13] y de la materia y de la forma [14]. La consideración de que en este caso se podría hablar de hipostasis y personas parciales, es una exageración de Vázquez. Para hablar de personas parciales es preciso admitir razones parciales y Suárez nunca pensó en asignar partes diversas a la razón. Por lo demás, la oposición que delatan estas divergencias filosóficas necesariamente ha de tener consecuencias muy graves al tratarse de las relaciones divinas.

Todavía es mayor la divergencia entre ambos autores respecto del axioma *actiones sunt suppositorum*. Suárez, con todos los tomistas, defiende que la subsistencia es condición necesaria para la acción, aun cuando no es la misma subsistencia la que produce físicamente el acto. Además, Suárez admite la posibilidad de que Dios destruya en una substancia completa la subsistencia, en cuyo caso tendríamos el fenómeno milagroso de una substancia capaz de obrar sin subsistencia, es decir, con la existencia incompleta [15].

Vázquez niega el axioma *actiones sunt suppositorum*. Según esto, si la humanidad de Cristo hubiese sido creada antes de ser asumida por el Verbo, hubiese podido merecer de *congruo* la unión hipostática [16] con el auxilio de la gracia. Más aún, como la naturaleza, según él, es producida *ratione prius* que el supósito, la

(12) VÁZQUEZ, *In 3 p. d. 125 c. 3. n. 15.*
(13) SUÁREZ, *Disput. met.* 34, 5. 30-34; ed. VIVES 26, 388.
(14) *L. c.* n. 50; ed. VIVES 26, 395.
(15) *L. c.* s. 7, 15; ed. VIVES 26, 417.
(16) VÁZQUEZ, *In 3 p. d. 31 c. 3, n. 32.*

naturaleza misma no sólo es *principium quo,* sino *principium quod* de sus operaciones [17].

Suárez rechaza esta sentencia en su primera edición de la obra *De Incarnatione* (1590). La refuta con más detenimiento en la segunda edición (1595) y la reprueba de nuevo en la Metafísica. La verdad de ese axioma tiene aplicación ante todo al orden moral, donde la persona como tal, por encima del valor que tengan las obras en su producción física, les puede conferir un valor especial. Este valor moral sobreañadido a la realidad física es lo que Vázquez nunca pudo entender, y Suárez supone como fundamento de la moral y de la economía de la gracia. Así dice Suárez:

"Tertio, ostendo sine causa confingi hanc efficientiam (physicam) ad explicandum valorem satisfactionis Christi, quia persona confert valorem operi ut moralis circumstantia eius: ut autem circumstantia moralis augeat bonitatem vel valorem operis, non semper requiritur ac physicus influxus secundum eam rationem, qua circumstantia est, ut in hac ipsa circumstantia personæ videre licet; multorum enim opinio est, gratiam habitualem non influere physice in actus meritorios, quatenus est in essentia animæ, et tamen certum est quatenus dignificat personam, gratamque Deo reddit, maxime conferre ad valorem operum in esse meriti vel satisfactionis... Item dignitas regia vel alia similis augel interdum valorem moralem operis, quamvis non influat physice in actus, ut per se constat" [18].

Con esto llegamos a un punto donde las posiciones de Vázquez y Suárez adquieren una trascendencia gravísima. Para el P. Suárez, todo el orden moral reposa sobre la persona, aunque sin prescindir de la naturaleza. Vázquez no admite esa moralidad que no está contenida en el orden de la naturaleza. Suárez estima tan peligrosa esta actitud de Vázquez, que se cree obligado a indicárselo al P. Aquaviva como raiz dañina y recóndita de doctrinas peligrosas de su hermano y comprofesor.

Defiende Vázquez "que un justo no puede satisfacer por otro, aunque esta última (opinión) no la he visto impresa sino en un papel suyo, pero viene de otros principios, que la remisión del pecado se hace por sola la repugnancia natural de los actos, y que nuestras obras desta vida quitan la pena del purgatorio por su fuerza (suposita gratia) y repugnancia cum reatu pœnæ, sin otra promesa, o remisión, o conmutación fundada en ley o en voluntad de Dios. Y esto último está impreso, 1.ª pte. Dis. 85, c. 6; y tiene otra

(17) *L. c.* nn. 16-17.

(18) SUÁREZ, *De incarnat.* d. 4, s. 4 n. 13; ed. VIVES 17, 67. Es trozo añadido en la reedición de 1593.

rayz más remota que es poner en la voluntad de Dios un modo de querer tan natural que no le dexa (para decirlo así) moralidad ninguna, que sería largo de decir, pero puedese mandar ver en su 1.ª pte. Disp. 82 cap. 6 et juvant quæ dicit D. 79, c. 2, nos. 2 et 12" [19].

La apreciación del P. Suárez podrá ser discutible, pero la referencia de la doctrina de Vázquez en que se funda es fundamentalmente exacta, como puede verse por algunos párrafos de los que apunta Suárez. Como en el concepto suareciano la moralidad está fundada en la persona, y en el fondo estas doctrinas han de repercutir fuertemente en las tesis respectivas de ambos autores sobre las perfecciones relativas de Dios, no está de más que justifiquemos con citas del propio Vázquez la doctrina que Suárez le atribuye. Dice, pues, refiriéndose a Suárez:

"At vero objiciunt aliqui hoc modo: nulla facta mutatione in rebus potest aliquis qui erat antea voto obligatus, manere absolutus, si Deus voluntate sua vellet: ergo ex solo nutu divinæ voluntatis potest in rebus ordo constitui. Respondeo numquam aliquem hominem esse absolutum a voto, donec revelet Deus voluntatem suam, alicui saltem. Facta autem revelatione etiamsi ille, qui vovit, ignoret et ob ignorantiam obligetur, tamen reipsa non obligatur; at si Deus nihil revelaret, homo semper deberet reipsa votum adimplere: facta enim revelatione, fuisset sufficiens mutatio, ut id quod obligabat non obligaret: ea vero non facta, nulla esset facta mutatio, et ita res in eodem statu permanerent. Si dicas sufficere Deum intra se habere actum liberum, ut pro eo tempore votum non obligaret, respondeo talem actum liberum elicitum nullum in Deo esse, ut disputatione illa 79. cap. 2. notavi sed solam essentiam Dei nudam cum ordine ad objecta creata: quare si hæc non mutentur, eadem dicetur voluntas manere. Præterea, etiamsi talis actus in Deo esset, ut vim legis haberet, deberet esse insinuatus vel revelatus: alioquin votum reipsa non solveret" [20].

Vázquez no admite ni en Dios ni en los hombres más realidades que las de la naturaleza. Todo ese otro mundo de entidades morales, que entrelazan mutuamente a las personas como tales, no es nada fuera de los actos mismos que las ponen en relación; no hay más contacto moral ni lazos ni obligaciones que no consistan en las realidades físicas de los actos y se identifiquen con ellos. Por eso el mismo Dios, mientras no actúa física y positivamente con sus decretos eternos, no puede tener ningún amor especial a un ser posible sobre los otros. Dios ama los seres posibles con un amor necesario. Vázquez defiende esta tesis con el mayor denuedo y para que

(19) SCORRAILLE, *El Padre Francisco Suárez*, ed. HERNANDEZ, Barcelona (1917), II 456.

(20) VÁZQUEZ, *In 1 p. d. 82, c. 6, n. 29.*

nadie le entienda mal, fija su pensamiento con estas palabras:

"Verum cum dicimus voluntatem Dei necessario ferri in creaturas possibiles, intelligendum est non solum de ipsis quatenus existentes in Deo dicuntur esse ipse Deus (hoc enim solum esset voluntas Dei ferri in ipsum Deum) sed intelligi debet de creaturis secundum esse formale ipsarum" [21].

Tales son dos de los varios párrafos, que Suárez interpreta como negación de toda moralidad en Dios. En realidad difícilmente pueden darse dentro de la ortodoxia católica posiciones más antagónicas que las que Suárez y Vázquez acaban de fijar en esos trozos. La importancia que ellos tienen para la moral está a la vista. Pero no es menor la que tiene para el concepto que nos hayamos de formar de la misma divinidad y muy especialmente de las personas de la Trinidad, de sus perfecciones relativas y de las tesis que de ellas se derivan. Baste este proemio para demostrar que si Suárez toma una actitud tan definida en la doctrina de la Trinidad, no lo hace ni por amor a la novedad ni por pura especulación ni por prurito de eclecticismo. Algo más hondo que lleva en su alma le obliga a atribuir a las Personas divinas todas aquellas perfecciones relativas que sean compatibles con la unidad de la esencia divina. En cambio Vázquez, por más que pretenda atribuir a Dios perfecciones relativas, será siempre de tal modo que el honor debido a esas perfecciones redunde sólo en la esencia divina, y de ninguna manera en las relaciones o Personas como tales. Esta actitud íntima de los dos grandes autores determina necesariamente un doble planteamiento del problema trinitario. Vázquez y Suárez serán consecuentes con la actitud que toman en el punto de partida de sus especulaciones.

c DEFECTOS DEL ESQUEMA PREDICAMENTAL APLICADO A LA TRINIDAD, SEGÚN SUAREZ

Aristóteles, Vázquez y Suárez han planteado cada cual a su modo el problema de las perfecciones relativas. Al trasladar la cuestión al misterio de la Trinidad, los escotistas y tomistas han abordado la discusión conforme al esquema aristotélico, negando la existencia de perfecciones personales en Dios. Suárez refiere el fundamento de

(21) VÁZQUEZ, *In I p. d. 77 a c. 2, n. 11.*
(22) SUÁREZ, *De Trinitate* III 9, 1; ed. VIVES I 603.

esta corriente tradicional de Escoto, Durando, Ricardo de Mediavilla, Capreolo, Cayetano y otros tomistas, en la forma siguiente:

"Fundamentum a priori huius sententiae est quia proprietas personalis in Deo secundum propriam rationem nullam dicit perfectionem. Huius ratio est quia illa proprietas est relatio, ut infra ostendemus. At relatio ut relatio in tota sua communitate sumpta non dicit perfectionem, tum quia relatio ut sic non dicit *in*, sed *ad*, et ideo secundum se non addit perfectionem, unde in creaturis adest et abest sine subjecti mutatione; tum etiam, quia *ad*, ut *ad* commune est relationibus rationis, in quibus nulla perfectio cogitari potest, ergo personalis proprietas, quatenus relatio est, nullam affert Deo perfectionem" [22].

Hay otras razones, por ejemplo, la que se basa en la infinidad de la esencia divina, que se pueden hacer valer en favor de esta doctrina negativa de las perfecciones relativas. Pero la fundamental es la indicada por Suárez, y que como acabamos de indicar, se basa en el mismo planteamiento del problema, cuando éste se considera como un caso particular de la doctrina de las relaciones. El abolengo peripatético de esta solución, completamente lógica dentro de su planteamiento, aparece con más relieve aún que en Suárez en autores tomistas que la defienden [23]. Oigamos a Báñez, que aduce en su favor otros nombres omitidos por Suárez, tales como el de Cano y el Ferrariense:

"Pro decisione huius difficultatis recolendum est fundamentum illud, quod D. Thomas explicat in hoc articulo. Hanc esse differentiam inter alia genera accidentium et relationem, quod alia genera accidentium non solum secundum rationem communem omnibus accidentibus respiciunt subjectum in quo sunt, sed etiam secundum proprias

(23) Incluímos dentro de la dirección aristotélica varias doctrinas trinitarias que, con más o menos modificaciones, aplican en la Teología el concepto peripatético sobre la relación predicamental. ARISTOTELES enseña que la relación no incluye οὐσία ni potencial ni actual; como la οὐσία es la única realidad y la única bondad, o por lo menos no hay bondad sin οὐσία, se sigue lógicamente que la relación no puede incluir bondad ni perfección real. El ἀγαθόν es algo que adviene a la οὐσία, que procede del mismo tronco. *La Etica a Nicomaco*, con todo, parece atribuir una bondad secundaria y bastarda a la relación (EN, A. 4, 1.095 a 20-213; en la *Metafísica*, ni siquiera esa perfección de segundo grado se le atribuye; y esta es la doctrina que van a copiar los escolásticos anteriores a SUAREZ, aunque no sin limitaciones. En la lectura de este trabajo en la *3.ª Semana de Teología*, el moderador, R. P. EMILIO SAURAS, O. P., advirtió acertadamente que STO. TOMAS no abandonó, como SUAREZ, la doctrina predicamental de ARISTOTELES al aplicarla a la Trinidad, porque el Doctor Angélico interpretaba analógicamente al Estagirita; y que, por lo demás, no se deben confundir en una las diversas posiciones adoptadas por los escolásticos, que niegan la perfecciones relativas a Dios. Ambas observaciones nos parecen completamente fundadas y, según ellas, se ha de interpretar la exposición que hacemos en el texto.

rationes significant aliquid per respectum ad subjectum; relatio vero secundum communem rationem accidentis dicit respectum ad subjectum in quo est, quia est accidens: at secundum propiam rationem dicit respectum ad aliquid extra.

"Sit prima conclusio: Relatio, secundum rationem communem accidentis (sive ut terminis Cajetani utamur) relatio ut dicit In, est perfectio sive in creaturis sive in Deo...

"Secunda conclusio: Relatio quælibet secundum propriam et communem rationem, præcise prout dicit respectum ad aliquid distinctum, neque importat perfectionem neque imperfectionem" [24].

Báñez, lo mismo que todos los defensores de esta opinión negativa de las perfecciones relativas (entre ellos figuran el mismo Belarmino y Molina) reducen, como se ve, el asunto, a un apartado de la doctrina del predicamento aristotélico de la relación. ¿Hay derecho para incluir el estudio de las relaciones personales de Dios, que Aristóteles desconoció en absoluto, a la doctrina de las categorías aristotélicas? Suárez insiste una y otra vez en la incompetencia de Aristóteles en el tema de la persona, pues por falta de la luz de la revelación, confundió la persona con la naturaleza. Es, por lo tanto, ilógico, mientras no haya razones especiales que lo justifiquen, el que los teólogos católicos empleen para el estudio de las relaciones personales un esquema construído tan sólo para relaciones no personales, es decir, para el conocimiento de las esencias físicas de las cosas.

No se ha ocultado esta dificultad a los defensores de la sentencia negativa. Billot ha tratado de justificar este planteamiento del problema, en el que las relaciones divinas se estudian como relaciones predicamentales, diciendo de este modo:

"Ne tamen fallaris in vocabulo *prædicamenti* cum de divinis agitur. Observa non esse intentionis nostræ ponere Deum in prædicamento, absit. Prædicamenta enim sunt summa genera entis. Deus autem non est in genere, sed supra omne genus, cum nihil de eo et creaturis univoce dicatur. Sensus igitur est quod ratio duorum prædicamentorum (substantiæ et accidentis) proprie est in Deo, non tamen quoad modum imperfectum quo in creaturis contrahitur ad determinatum genus. Et hoc ideo est, quia propria ratio substantiæ et relationis potest depurari a modo imperfecto quo habetur apud nos, non autem ratio quantitatis, qualitatis, actionis et passionis, et sic de aliis" [25].

Depurada la noción de sustancia o de relación, no hay, en efecto inconveniente en que este predicamento se aplique a Dios. Pero esto no quita que en las relaciones divinas haya matices, aspectos o realidades que rebasen del esquema aristotélico, construído sin tener la

(24) BÁÑEZ, *In 1 p. q. 28, a 2.*
(25) BILLOT, *Deo Deo uno et trino*, q. 28 pp. 412-413.

menor idea de la posibilidad de las personas divinas, que son relaciones subsistentes. Por eso, aunque sea lógico que se aplique a Dios de la doctrina de la relación todo aquello positivo que no implique las imperfecciones propias de las relaciones entre los seres creados; pero sería ilógico, que por no caber dentro de ese molde, se negaran a priori en Dios otras perfecciones superiores que son propias sólo de las relaciones subsistentes.

Además, eso que en Dios queda depuradas las nociones de sustancias y accidente, ¿qué es? Billot, que es fiel al lenguaje aristotélico, nada tiene que contestar a esta pregunta; lo único que puede decir *es que eso algo* se puede llamar subsistencia, relación, un *esse ad* subsistente; términos consagrados por el uso con los que no se contesta satisfactoriamente a la pregunta formulada, mientras no se traduzcan a términos más sencillos. Suárez dirá que esa relación es algo cuya posesión es mejor que su carencia; que se trata de una realidad, de una perfección, *de algo* análogo a nuestras relaciones morales, aunque de bondad infinitamente superior y más santa. Con lo cual, sin revelar el misterio siempre inescrutable, da doctrina muy importante para que al dirigirnos al Padre le alabemos, por que lo es de tal Hijo, al Hijo por que es Hijo de tal Padre, y al Espíritu Santo por que es Amor subsistente de tal Padre y tal Hijo.

En suma, volviendo al Estagirita, como indica repetidas veces el Doctor Eximio, Aristóteles no es maestro idóneo ni juez competente para fallar en los misterios del cristianismo; su sistema de predicamentos fué construído para el ser físico natural, y no para este otro mundo superior que nos ha manifesado la Revelación. Ni aun en los supósitos creados (que Aristóteles no distinguió de la naturaleza , vale este argumento, pues el *esse ad* les afecta a ellos; hay relaciones que nos honran o nos deshonran, nos perfeccionan o nos degradan, aun cuando no sean subsistentes. Tal es, en suma, el criterio de Suárez respecto a este planteamiento del problema, uniendo las consideraciones anteriores de la *Metafísica* a la respuesta que da en este pasaje a la sentencia negativa [26].

Además del teólogo belga Clithove, sobre cuya opinión verdadera discuten Suárez y Vázquez, hubo otros a quienes se les hizo duro el negar la perfección de las relaciones divinas. Tales fueron el inglés Mayr (Major) y el español Bartolomé de Torres, que supusieron que las relaciones divinas son infinitamente perfectas *in genere entis*,

(26) SUÁREZ, *De Trinitate*. III 10, 2; ed. VIVES I 608.

cosa que no negaron ni Escoto ni Cayetano ni defensor alguno de la sentencia anterior. Suárez reduce esta opinión a la primera, aquilatando el estado de la cuestión con estas palabras:

"Non est tamen hoc punctum quæstionis: sed an ipsa relatio, prout intelligitur aliquid addere essentiæ, intelligatur etiam adjungere aliquam perfectionem et hoc est, quod negant priores auctores" [27].

El estado de la cuestión tal como la presenta Vázquez es mucho más complicado y merece alguna mayor atención por el influjo que ha tenido en autores posteriores. El docto comentarista de Santo Tomás dedica a este asunto la disputación 122 de la 1.ª parte, encabezándola con estas acertadas palabras: *An relatio divina, ut concipitur diversa ab essentia, sit aliqua perfectio*, dividiendo la materia en varios capítulos. En el primero de ellos expone la sentencia de Escoto, Durando, Capreolo y Cayetano, según los cuales la relación no es en Dios ninguna perfección. En el capítulo segundo refuta esa sentencia:

"Quia sicut melius est Deo esse sapientem, quam non sapientem, ita melius est Deo esse Patrem, Filium et Spiritum Sanctum quam non esse... Ex quo inferemus c. 4. relationes non solum ad perfectionem Dei pertinere, sed etiam esse perfectiones simpliciter simplices ipsius Dei" [28].

En la redacción de este capítulo aparece el esfuerzo de Vázquez por plantear la cuestión por una parte conforme al esquema peripatético de las categorías—estableciendo en la esencia la perfección de las personas divinas—y por otra parte en admitir que las mismas personas confieren a la esencia una perfección que ella no tiene en cuanto tal. Es un conato de armonía de la teoría de Suárez con la tradicional y más corriente entre los escolásticos.

En el capítulo tercero, sin citar a Suárez expresamente, le incluye entre los nominalistas y expone así su sentencia:

"*Relationem personalem in Deo esse perfectionem ac proinde tres perfectiones relativas in eo concedendas esse, putarunt Gabriel et alii. Cap. 3.* Alii non solum docent relationes divinas esse perfectiones Dei secundum propiam rationem relationis, sed etiam tres esse perfectiones relativas realiter distinctas. Quam sententiam recentiores aliqui amplectuntur et aperte docuit Gabriel in I d. 7 y. 3. art. 3., qui, ut explicet suam sententiam, more suæ scholæ varias affert accep-

(27) *L. c.* 4. Tal es la doctrina que defiende SUÁREZ sobre la realidad, o perfección del *esse ad* predicamental (*Metaph. disput* 47. sec. 2. n. 22; ed. VIVES 26. 792).

(28) VÁZQUEZ, *In 1 p. d. 122, c. 2.*

tiones perfectionis, non quia revera vocabulum apud Latinos tot modis usurpetur, sed quia Nominales, ut aliquas fugiant difficultates, vocabulis ipsis ludere videntur. Inquit ergo, duobus modis dici perfectionem, priori modo dicitur et, quæ est simpliciter summa et infinita, cui impossibilis est aliqua imperfectio: et hoc modo tres relationes divinæ sunt tres simpliciter perfectiones. Posteriori modo dicitur perfectio simpliciter simplex, quæ convenit omni supposito divino, et ita relationes in Deo non sunt perfectiones simpliciter: quia quælibet eorum non convenit omni supposito: atqui hoc pacto una perfectio est in Patre, quæ non est in Filio" [29].

La referencia de la opinión de Gabriel Biel y de Suárez es exacta en cuanto a la tesis; pero en cuanto a sus motivos necesita explicación. El vocablo perfección lo usa Gabriel modificando algo la distinción introducida por San Anselmo. Suárez no aprueba el empleo que de esta voz hace Biel, aunque le expone en forma algo distinta de la que hemos visto en Vázquez. La referencia de Suárez es como sigue:

"Quod in re sensit etiam Gabriel supra, quamvis in modo loquendi differat: vocat enim perfectionem relationis divinæ perfectionem simpliciter. Ac subinde, ut inconvenientia evitet, distinguit duplicem perfectionem simpliciter. Una est supra definita, quæ formaliter requiritur in omni ente finito simpliciter. Altera vero inquit, est, quæ in suo genere est summa, et nullam includit imperfectionem, quamvis non sit formaliter necessaria in ente simpliciter et summe perfecto, et hujusmodi dicit esse perfectionem relationis. Tamen, quia vocibus utendum est juxta communem usum, ideo priorem solum voco perfectionem simpliciter, et relativam perfectionem sub alio membro constituo" [30].

En el capítulo cuarto, Vázquez impugna la opinión de Gabriel Biel y Suárez, primero y principalmente por no hallarse en los Santos Padres ninguna expresión, en que apliquen a Dios en plural las perfecciones, y después especialmente a Suárez por el modo como entiende a San Anselmo en el pasaje sobre la perfección divina *quæ melior est ipsa, quam non ipsa;* diciendo que San Anselmo se refiere a la esencia de Dios y no a las personas [31], para deducir que todas las perfecciones de Dios son *simpliciter simplices*.

El capítulo quinto es de nuevo de discusión contra Suárez, a propósito de la interpretación dada al Damasceno por Clithove [32].

Después de estos preparativos expone Vázquez su sentencia per-

(29) *L. c.* 4.
(30) SUÁREZ, *De Trinitate* III 10, 4; ed. VIVES I 609.
(31) VÁZQUEZ, *In 1 p. d. 122, c. 4, 10.*
(32) CLITHOVE, *De fide Damasceni*, c. 11 (citado por VÁZQUEZ).

sonal, como coincidente con la de Bartolomé de Torres y la de Mayr y en parte con la de Cayetano, distinguiendo en ella dos partes:

"Duas vero habet partes una est relationem personalem ad perfectionem Dei pertinere: hæc autem satis probata est contra primam sententiam cap. 2. huius disputationis, in qua cum Gabriele et aliis, qui secundam sequuntur conveniemus: altera est, has tres relationes in Deo non esse tres perfectiones; ac proinde non sequi aliquam perfectionem esse in una persona, quæ non sit in alia" [33].

Para justificar su teoría, Vázquez expone la objeción principal, a que en su concepto está expuesta: la objeción es la siguiente:

"Quælibet relatio, prout ab essentia distinguitur, est vere relatio realis, ac proinde ens reale: multiplicato autem inferiori, multiplicatur superius: ergo, si sunt tres relationes reales realiter distinctæ, erunt tres res, seu tria entia, seu tres entitates. Atqui perfectio, seu bonitas est etiam prædicatum superius; ergo illa quoque erit triplex" [34].

Rechazadas las soluciones que a esta objeción dan Bartolomé de Torres y Juan Mayr, asienta Vázquez los tres puntales en que funda su teoría: 1.° El nombre de perfección tiene dos sentidos: hay una perfección que significa integridad del ser al que nada le falta; en el segundo sentido perfección quiere decir algo que le conviene a la cosa por que la integra. 2.° La bondad que perfecciona un ser o la perfección en el segundo sentido tiene que ser distinta del ser integrado, por lo menos con distinción de razón, pues nada se completa o integra a sí mismo. 3.° Un ser sólo tiene una integridad o totalidad, aun cuando conste de distintas perfecciones integrantes. Tales son los tres prenotandos.

Entendida la perfección en el primer sentido como integridad de la cosa, o sea como bondad trascendental o pasión del ente—esa perfección es el conjunto de todos los atributos, relaciones y perfecciones divinas, que son una sola cosa, una idéntica perfección: "omnes hæ sunt idem cum una essentia, cum qua unum integrant Deum et perficiunt: ex quo et una solum integritas resultat" [35]. Como se ve, en este sentido no hay lugar a perfecciones relativas distintas entre sí.

Tampoco en el sentido de perfección de conveniencia puede haber en Dios tres perfecciones relativas reales, sino sólo perfecciones relativas distintas *secundum rationem*. No importa que las

(33) VÁZQUEZ, *In I p. d. 122, c. 8.*
(34) *L. c.*
(35) *L. c.* n. 22.

relaciones mismas sean reales y realmente distintas entre sí, porque para esta distinción real de las relaciones basta su mutua oposición; mientras que la distinción real de las perfecciones implicaría su distinción de la esencia, conforme al segundo prenotando, donde se hacía ver que la distinción entre lo que perfecciona o integra y lo integrado tiene que ser real si el perfeccionamiento es real. Así que las relaciones son reales (es decir de términos reales), pero las perfecciones no son reales, en cuanto distintas.

En suma: la doctrina de Vázquez viene a resumirse así:

"Ad perfectionem Dei in persona subsistentis relationes pertinere, sicut attributa ad perfectionem essentiæ secundum se ut cap 2. dictum est, non alia ratione, nisi quia ita ad perfectionem Dei pertinet esse fœcundum, sicut esse sapientem; sed trinitas personarum, in quibus attenditur fœcunditas non facit trinitatem perfectionum. Ex quo etiam fit, ut perfectio et integritas quæ consideratur ex parte essentiæ secundum se, præintelligatur personis; sed quæ consideratur in Deo ut subsistenti in personis, non intelligatur prius quam personæ"[36].

Tal es la ingeniosa sentencia de Vázquez, producto conjugado de su propia orientación aristotélica, que le hace discurrir sobre las cosas divinas con esquemas peripatéticos, y de la necesidad de considerar las relaciones divinas como una perfección. La solución consiste en reducir las relaciones a la fecundidad divina, manifestación de la vida natural que radica en la misma esencia de Dios. La fecundidad integra la esencia y contribuye a la omniperfección divina, y por lo tanto las relaciones están integrando aun en su *esse ad*— esa perfección única. En el fondo, la sentencia de Vázquez no se diferencia de la de Escoto y Cayetano, si no en que insiste en la necesidad de tener en cuenta el *esse ad* de las relaciones como perfección divina. Esa perfección es, si se quiere, de orden moral, como en otro pasaje indica el mismo Vázquez, pero de un orden moral que no es si no un aspecto del orden de la naturaleza.

Esta confusión de dos órdenes distintos de realidades es lo que Suárez impugna constantemente en la mentalidad de Vázquez y en particular en esta materia de la Trinidad. Por eso, al sintetizar el pensamiento de Vázquez le reprocha primeramente el querer unir dos sentencias radicalmente opuestas, y deshacer después los pro-

(36) *L. c.* n. 25.

notandos en que apoya su intento de armonía. Suárez presenta la sentencia de Vázquez diciendo:

"Nihilominus est tertia sententia, quæ hoc tempore aliquibus probatur, qui duo hæc, quæ subjiciam, conantur conjungere. Primum quod relationes divinæ secundum propias rationes dicant et addant (nostro modo intelligendi) perfectionem simpliciter divinæ essentiæ, ratione distinctam ab omni perfectione, quam habet divinitas ab omnibus attributis absolutis. Secundum est, nihilominus hanc perfectionem in Deo tantum esse unam, nec multiplicari realiter in personis, ideoque (aiunt) secundum rem nullam perfectionem esse in una persona, quæ non sit in alia, quamvis hoc secundum rationem admittant" [37].

Suárez suscribe la primera parte, como doctrina que él ha de defender, pero reprueba la segunda, atacando primeramente la teoría de Vázquez sobre la integridad de la esencia divina mediante las perfecciones.

Vázquez, que reprende a Gabriel Biel por haber introducido sentidos nuevos en el concepto de perfección, no tiene ante todo derecho alguno para decir una cosa tan peregrina, como es el afirmar que las relaciones pertenecen a la integridad divina. Ningún santo padre ha dicho semejante cosa; de ella se seguiría que el Padre no es Dios completo e íntegro, por que le faltan las relaciones de la filiación y de la espiración pasiva [38].

Además, esa integridad tendría que ser una perfección colectiva—integrada por perfecciones absolutas y relativas—cosa que repugna en la simplicidad de Dios [39], o simple; y en este caso tendría que ser o absoluta o relativa. Si es absoluta no puede contener las relaciones; y si es relativa, porque en cuanto tal dice oposición con otra, que es lo contrario de la integración [40]. Finalmente la teoría de Vázquez está en oposición con San Juan Damasceno, que condena el que se ponga en la Trinidad una naturaleza compuesta de tres personas imperfectas; en la Trinidad las tres personas son perfectas y no hay composición alguna [41]. En suma, que esa integridad de Dios es una mezcla heterogénea de algo relativo y algo absoluto, que Vázquez quiere hacer todo absoluto en Dios. Tal es el resultado de combinar el esquema aristotélico de la relación predicamental con la bondad transcendental.

Un análisis más profundo lleva a Suárez a ver que cada una

(37) SUÁREZ, *De Trinitate* III 9, 5; ed. VIVES I 604.
(38) *L. c.* n. 7.
(39) *L. c.* n. 10.
(40) *L. c.* n. 8.
(41) *L. c.* n. 9.

de las personas es una integridad perfecta. Son, por lo tanto, tres integridades perfectas, pero relativas, que no impiden sino que están en la integridad absoluta de la esencia, cosa que aun en las criaturas puede darse.

Tampoco le parece a Suárez más concluyente la división que Vázquez introduce en el concepto de perfección. La perfección, en cuanto conveniencia al todo, la tiene cada una de las relaciones para su propia persona. No obsta el que esa conveniencia sea una contribución de sola razón, por que lo mismo se ha de decir de lo que convenga o contribuya la relación a la esencia, de la que sólo por razón se distingue. Luego aquellas bondades relativas serán tres realmente distintas entre sí como las mismas relaciones.

d) LA SOLUCION SUARECIANA

El gran acierto teológico de Suárez está en haber construído una metafísica que racionalmente explicara así los fenómenos conocidos o cognoscibles para la pura razón humana, como las realidades de órdenes superiores que nos han sido descubiertas por la influencia conjunta de la historia regida por la providencia de Dios y por la misma revelación divina.

Esta ventaja es apreciable de una manera particular en el tema de las relaciones divinas. Suárez insiste una y otra vez que su estudio no puede desarrollarse conforme al esquema de las relaciones predicamentales, porque caen fuera de todo predicamento. Abordar como si fueran relaciones del ser predicamental lo que no es relación predicamental, es desfigurar toda la visión del problema desde su mismo planteamiento. Esto lo dice Suárez en la metafísica, independientemente de las perfecciones que puedan estar incluídas en las relaciones:

"Certum est tamen non esse relationes (divinas) tantum secundum dici, sed secundum esse, neque esse proprie in rigore relationes praedicamentales, quia substantiæ sunt infinitæ et altioris ordinis, ideoque in nullo prædicamento collocantur; unde neque etiam habent illam imperfectionem seu modum essendi per resultantiam ex fundamento et termino, sed sunt vel ex se, ut relatio producentis, verbi gratia, paternitas, vel per se producuntur per propriam productionem. Aut (ut juxta nostrum modum concipiendi loquamur) comproducuntur, et, formaliter loquendo, per se attinguntur per ipsas origines, ut filiatio et processio passiva. Sunt ergo illæ relationes altioris ordinis eminenter complectentes quidquid perfectionis et proprietatis neces-

saria ad verum respectum realem reperitur in respectu transcendentali et prædicamentali, seclusis imperfectionibus" [42].

Sujetar las relaciones divinas al molde limitado y extraño de las relaciones creadas es destrozarlas; ni siquiera en lenguaje análogo podemos hablar de las relaciones divinas como si fueran predicamentales. Por eso, recusa Suárez una objeción que se le dirige con una expresión incidental de Santo Tomás [43], diciendo:

"Fundamentum autem quod sumebatur ex verbis D. Thomæ, nihil ad præsens facit, quia relationes divinæ in prædicamento non sunt. Tamen propter proportionem et propter veritatem ipsius prædicamenti realis, sunt illa verba obscura. Ut autem opinor, mens D. Thomæ solum fuit docere, per rationem excogitari aut fingi aliquid simile prædicamento ad aliquid. Quod, sano modo intellectum, est verum, scilicet secundum quamdam proportionalitatem, non vero secundum univocam rationem, imo nec secundum realem convenientiam, etiam analogam, ut dixi latius disp. 47 Metaphysicæ" [44].

Adoptada esta posición inicial, la doctrina de Suárez sobre las perfecciones relativas es tan lógica que el Doctor Eximio la presenta como si fuera un mero corolario de su Metafísica, reduciéndola a dos afirmaciones, de las cuales la primera es como sigue:

"Dico ergo primo. Relatio divina, verbi gratia, Paternitas, ex proprio conceptu dicit realem perfectionem seu bonitatem transcendentalem. Hoc potest probari primo ex principiis Metaphysicæ, quia bonum convertitur cum ente reali, relatio autem vera et realis, quæ intrinsece talis est secundum totam suam rationem etiam specificam, secundum quam aliud respicit, est verum ens reale et forma realis. De quo fundamento iterum recurret sermo infra libro quinto [45]."

Según lo aquí prometido, al tratar de la realidad de las relaciones divinas, remacha Suárez la idea de que en ella "nada puede haber que no pertenezca a la verdad del ente, sobre todo en aquello que pertenece intrínsecamente a la verdad y realidad de aquel misterio, que de lo contrario sería en gran parte una ficción [46].

"Sed ipsum esse ad unius personæ respectu alterius intrinsece pertinet ad illius mysterii veritatem: alioqui relatio, ut relatio, non multiplicaret Trinitatem. Secundum quia oppositio inter divinas personas realis est, ideo enim affert secum distinctionem realem... Tertio denique quia esse ad nihil aliud est quam habitudo: Pater autem

(42) SUÁREZ, *Disp. met.* 47, 4, 21; ed. VIVES 26, 805.
(43) STO. TOMÁS, *S. Th.* 1, 28, 1.
(44) SUÁREZ, *De Trinitate* V 1, 7; ed. VIVES I 654.
(45) *L. c.* III p. 15; ed. VIVES I 606.
(46) *L. c.* V 1, 1; ed. VIVES I 654.

intrinsece et ex se et absque ulla comparatione intellectus respicit Filium; ergo realiter..." [47].

La afirmación de la que la Trinidad no incluye perfecciones personales, le causa a Suárez el efecto de una proposición irreverente. Si no impone esa censura a la tesis contraria es por respeto a los que la defienden; pero todos los argumentos llevan a conclusiones semejantes a la precedente, en que se tilda la opinión negativa de conducir lógicamente a la conclusión de que la multiplicación de las personas divinas es pura ficción de nuestra mente. Citemos otro argumento en que hace ver que si no hay perfecciones relativas, la multiplicación de las personas es inútil:

"Incredibile est mysterium Trinitatis, ut tale est, nullam perfectionem ponere in Deo. Cur enim esset illa multiplicatio personarum in ente summe perfecto, si illarum, quatenus tales sunt nulla est perfectio?" [48].

Más aún, si no hay perfecciones relativas en Dios, las relaciones divinas serían imperfectas:

"Quia nihil potest esse magis imperfectum in se et absolute spectatum, quam id quod nullam dicit perfectionem, quia imperfectio non est positivum quid, sed carentia perfectionis: si ergo paternitas ut sic nullam perfectionem affert, profecto valde imperfecta est" [49].

Para aplicar a Dios semejante manera de hablar habría que trastocar todos los términos usuales y considerar como digno de Dios lo que en los hombres es indigno e imperfecto. Por eso a los que dijeran que no es imperfección sino la carencia de una perfección debida, y que a la paternidad como tal no se le debe ninguna perfección, Suárez responde:

"Dico hanc videri mihi esse summam imperfectionem, scilicet esse tale ens cui nulla debetur perfectio secundum propriam rationem" [50]. Por lo tanto, si a las personas divinas en cuanto tales no se les debe ninguna perfección, habría que considerarlas como sumamente imperfectas. La fidelidad a las categorías aristotélicas ¿puede obligarnos a decir semejantes cosas de las Personas de la Trinidad?

Un argumento *ad hominem* contra Cayetano sirve para confirmar la posición suareciana. Cayetano, comentando a Santo Tomás, y por la autoridad del Angélico, concede que las relaciones

(47) *L. c.*
(48) *L. c.* III 9, 15; ed. VIVES I 606.
(49) *L. c.*
(50) *L. c.*

divinas en cuanto subsistentes dicen perfección infinita. A pesar de esto, añade Cayetano, que las relaciones en cuanto relaciones, no dicen perfección. Suárez ve en ello una contradicción, que a nuestro modo de pensar, consiste en su fidelidad al concepto peripatético de relación. Suárez arguye de este modo:

"Sed hæc duo cohærere non possunt, nam relationes divinæ (ut supra dixi) sunt subsistentes, non solum ratione essentiæ, sed ex propriis, et ideo in tribus personis tres sunt subsistentiæ personales; quidquid autem personale est, relativum est; sunt ergo tres subsistentiæ relativæ: ergo relatio divina secundum propriam rationem subsistens est: ergo secundum propriam rationem perfectionem dicit" [51].

La mente de Santo Tomás no se puede deducir del pasaje comentado por Cayetano, donde se habla de la comunicabilidad de la persona divina. Pero ese mismo tema le sugiere a Suárez un nuevo argumento, que formula de este modo:

"Quarto, divina essentia ex sua infinitate communicabilis est realiter multis suppositis, ergo illa communicabilitas est magna perfectio in tali natura: ergo habere etiam supposita in quibus sit, pertinet (ut ita dicam) ad connaturalem statum talis naturæ, ergo ipsa supposita in quibus est illa natura quatenus talia sunt, aliquam dicunt perfectionem entitativam, nam communicari suppositis nullam afferentibus perfectionem, non videtur ad perfectionem pertinere, neque esse conveniens naturæ adeo perfectæ" [52].

En otras palabras, la persona a la cual se comunica la esencia divina debe corresponder a la suma perfección de la misma esencia comunicada. Esto que no se concibe en un *esse ad* propio de las relaciones predicamentales, hay que admitirlo necesariamente en un *esse ad* suprapredicamental y supratranscendental, como es el de la relación subsistente. Suárez da más fuerza, traduciéndolo a un lenguaje más inteligible para la piedad cristiana:

"Denique, si Pater, ut Pater (et sic de aliis) non dicit bonitatem profecto neque sub ea ratione amabilis est. Quamvis enim responderi possit specificative, ut sic dicam esse amabilem ob divinitatem, quam includit, tamen reduplicative, id est ex paternitate non habere amabilitatem. Hoc ipsum per se apparet absurdum, cum in illis personis, etiam secundum proprias rationes, sit maxima pulchritudo et convenientia, et in Christi humanitate fatemur personam Filii esse maximum bonum illius humanitatis ex ratione, qua terminat illam, terminat autem per proprietatem suam personalem" [53].

(51) *L. c.* n. 16; cfr. CAYETANO, *In 3 p. q. 3 n. 1. 1.*
(52) *L. c.* n. 17.
(53) *L. c.* n. 17; ed. VIVES I, 607.

Al pesar la fuerza de esta serie de argumentos suarecianos—y renunciando a la aspiración ilusoria de aclarar un misterio que está tan oscuro en la sentencia de Suárez como en la negativa, que el combate, una impresión dominante parece imponerse a la razón, y es que si se prescinde de la teoría aristotélica sobre la naturaleza del *esse ad*, la doctrina de Suárez es mucho más admisible que la contraria, por que es más conforme con la piedad y más asequible al sentido común de los fieles. El pueblo cristiano siempre creerá que el Padre en cuanto Padre es amable y perfectísimo, como lo es también el Hijo; y que Jesucristo no sólo es perfecto por la esencia divina a la cual está unida su humanidad, sino también por el Verbo en cuanto tal, que es el que asume a la humanidad: pues no decimos que la esencia divina ha encarnado, sino que el Verbo encarnó y habitó entre nosotros.

e) ULTIMAS PRECISIONES

Mas todavía podría quedar el escrúpulo de que la relación aun en su *esse ad* fuese perfección, pero que no fuese perfección relativa sino absoluta. Contra esta posible evasiva, Suárez asienta la segunda proposición en estos términos:

"Dico secundo. Perfectio, quam dicit relatio, secundum propriam suam rationem relativa est. Haec assertio sequitur ex praecedenti. Primo, quia una quaeque res habet perfectionem entitati suae accommodatam. Unde si relatio consideretur ut forma suppositi, sicut dat constitutionem formalem sibi accommodatam, ita formalem perfectionem; ergo sicut forma est relativa, ita etiam perfectio" [54].

Este argumento, en su aparente sencillez, implica una gran transcendencia en el sistema suareciano, muy en particular en su idea sobre la índole del mundo moral. Como se dice en otro pasaje ya citado, la *gratia unionis*, el vínculo que el Verbo establece entre la naturaleza humana y la divina, con ser sustancial es de orden moral [55]. Esto aparece también en la doctrina de la impecabilidad

(54) *L. c.* n. 18.

(55) «Por eso bien se puede decir que la gracia de unión es como el principio superior del mérito, porque de ella se deriva el principal e infinito valor y eficacia, como consta por lo dicho en la disputación 4. En cambio, la gracia habitual es como el principio próximo del mismo mérito; por lo que se puede decir que ambos constituyen la *gratia capitis*, pero cada una en su género». (SUÁREZ, *De incarn.* 23, 2, 5; ed. VIVES 17, 652.)

de Cristo [56]. Según Suárez, el Verbo ejerce sobre la naturaleza humana una protección que no quita a ésta la posibilidad física de pecar, ni la libertad para ello, sino que indirecta, pero necesariamente, hace imposible el pecado. De ese orden es también la relación entre Padre e Hijo, no precisamente de protección, lo cual supondría cierta inferioridad y subordinación, pero sí un entregarse el Padre al Hijo como Padre, y viceversa por parte del Hijo, y otro tanto en las relaciones con el Espíritu Santo. Así como esas relaciones, caso de ser rectas, constituyen en la convivencia humana una perfección moral y social, no física, lo mismo podemos pensar de las relaciones divinas excluyendo todo lo que tienen de limitación nuestras relaciones accidentales. Esta explicación parece confirmarse con la consideración que hace Suárez a renglón seguido. Para su recta comprensión es de saber que la bondad moral de nuestros actos la pone en definitiva Suárez en cierta habitud o relación cuasi transcendental a los objetos morales. Al tratarse de Dios, esa habitudo, como antes se indicó, es suprapredicamental y supratranscendental, pero Suárez no tiene inconveniente en llamarle *habitudo*:

"Secundo, id facile patebit, si volumus quasi definire huius modi relationem: nam sicut esse paternitatis consistit in habitudine ad Filium, ita etiam perfectio eius. Unde talis paternitas tam perfecta est, quia talem Filium respicit: ergo etiam in ratione etiam perfectionis relativa est [57]."

Toda esta argumentación es ilustrada por una proporción geométrica que se puede establecer de este modo:

$$\frac{\text{Relación}}{\text{Esencia}} = \frac{\text{Perfección de la relación}}{\text{Perfección de la esencia}}\ [58]$$

Una tercera aserción viene a completar la doctrina suareciana sobre las perfecciones relativas, y es que ellas se multiplican en las divinas personas, y, por lo tanto, se distinguen entre sí, "lo cual se sigue de lo dicho, porque lo que es personal es propio, y lo que

(56) Cfr. SUÁREZ, *De incarnatione* 37, 23; ed. VIVES 18, 292.
(57) *L. c.*
(58) Si Suárez no hubiera prometido al principio de esta obra ser breve y conciso contra su manera usual de exponer los temas, probablemente hubiera intentado explicar la índole de esa *habitudo* entre las Personas divinas por medio de la relación que establece entre el bien honesto y el hombre para la bondad objetiva de los actos humanos. Esa bondad objetiva, que es una bondad transcendental, consiste en «aquella conveniencia que el bien honesto dice respecto a la naturaleza racional, sin que fuera de la entidad y propiedad moral

es propio se multiplica con las personas, en cuanto es propio" [59]. Otro tanto se colige de la oposición de las relaciones personales "porque la perfección de la paternidad consiste en que subsiste en orden al Hijo" [60], y la oposición no puede darse sin distinción y multiplicación. Además, si la relación induce distinción real en las mismas relaciones, con el mismo derecho hay que decir lo propio de las imperfecciones que se distinguen también de la esencia con distinción de razón [61].

El punto débil de la doctrina suareciana está en la pobreza de los testimonios patrísticos en que se funda. A este reparo contesta Suárez que aun cuando los Padres no dijeran esto, basta con que se deduzca de sus testimonios. Además, aduce en su favor un pasaje de San Juan Damasceno, en el que se dice "que el Padre y el Hijo se distinguen en sus perfecciones personales" [62]. Esta es la parte menos airosa de la argumentación de Suárez. A nuestro juicio, un examen filológico más detenido de las expresiones patrísticas acerca de la Trinidad, podría conducir a resultados más favorables a la tesis suareciana hasta llegar a justificar la afirmación de que aun

---

del mismo nada añada al objeto, sino que connota con el hombre cierta inclinación para hacerle capaz y unirle con el objeto, o lo que es lo mismo, dice una denominación en algún modo extrínseca que resulta de la coexistencia de varias cosas» (SUÁREZ, *De bonitate et malit. act hum.* II 2, 16; ed. VIVES 4, 296). No se entienden estas palabras de Suárez en el sentido de los connotadores: la moralidad del acto, no es para él algo absoluto que connota otra cosa absoluta, sino algo relativo, que une moralmente. Mas es posible la hipótesis de que al admitir esta doctrina sean supérfluas las relaciones predicamentales; en este caso, dice Suárez que esa fundamental conveniencia de los objetos con la naturaleza racional es anterior e independiente de las relaciones predicamentales, sobre todo las que se fundan en la unidad; porque esta conveniencia no supone unidad, sino que la hace con cierta proporción o correspondencia (SUÁREZ, *l. c.* n. 18). Trasladando esta doctrina de lo humano a lo divino, tampoco hay que buscar en la relación predicamental la índole de la relación que existe en el Padre respecto del Hijo, ni la de las otras relaciones, sino que esa relación consiste en cierta correspondencia íntima y necesaria entre las Personas divinas, en una proporción donde nada es ficticio, convencional ni imperfecto, en una armonía subsistente que supera cuanto nuestra inteligencia, acostumbrada sólo a relaciones accidentales, puede concebir. Dios no sólo es la santidad esencial y sustancial, sino también la santidad relativa que subsiste multiplicada entre relaciones personales y subsistentes.

Esta doctrina podría ilustrarse y confirmarse con la noción misma del bien moral u honesto, de cuya esencia es el *decere hominem*, pero un decir bien con la *persona*, no con sus facultades; pues aun la misma razón y la voluntad son capaces de actos que no son humanos, por no ser de la persona. Pues bien, así como ciertos actos dicen bien con la persona humana accidentalmente, las Personas divinas dicen bien las unas a las otras subsistentemente.

(59) *L. c.* n. 19.
(60) *L. c.*
(61) *L. c.*
(62) *L. c.* n. 20.

cuando los Santos Padres no expresaron en términos formales la opinión afirmativa de Suárez, está ella contenida en fórmulas equivalentes de la teología patrística.

Una misma verdad puede vestirse de palabras al parecer contrarias. Veámoslo en un caso concreto comparando dos fórmulas trinitarias, ambas igualmente ciertas, pero redactadas una en estilo escolástico y otra en el de los Santos Padres. Sea la fórmula escolástica: *En las Personas divinas hay identidad de esencia y oposición de las relaciones personales*. La fórmula patrística que expresa la misma verdad es la del Símbolo Atanasiano: *Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas.*

El Símbolo Atanasiano no habla de oposición de las relaciones personales: éste es un modo de decir que no se asimiló todavía el neoplatonismo a pesar de las influencias aristotélicas que recibió de sus fundadores Ammonio y Plotino. Más aún, esa palabra *oposición* parece a primera vista que choca con la de *igualdad* en la gloria y la *coeternidad* de la majestad, y, sin embargo, expresan la misma realidad, porque para los escolásticos *oposición* no es en este caso sino la distinción de los *términos* que se suponen en el *esse ad* de la relación; y para los Padres, la igualdad dice también distinción lo mismo que la eternidad: porque una cosa no es igual consigo misma, ni es uno simultáneo y coeterno con sí propio. La igualdad y la simultaneidad suponen distinción.

Nos hallamos ante dos construcciones de épocas distintas. Los Padres ponen signos de igualdad, no de identidad, donde los escolásticos quieren marcar la oposición. La verdad es la misma para los unos y los otros, que pretenden no confundir las personas ni separar la sustancia. Pero el ropaje no puede ser más diverso.

Suárez pretende que aun cuando los Padres no hablaron de perfecciones relativas, esta doctrina está implícitamente contenida en ellos.

¿Es cierta esta afirmación del Doctor Eximio? Con el ejemplo aducido sólo hemos probado que en principio no hay inconveniente en admitirlo. Pero la posibilidad de un hecho no basta para probar su realidad. Para aceptar o justificar la posición suareciana, tendríamos que aducir pruebas concretas de fórmulas patrísticas en que se halle encubierta la afirmación de que en Dios hay realidades, que aun cuando los Padres no llamaron perfecciones, en nuestro modo de hablar lo son.

Para estudiar a fondo el alcance de las fórmulas empleadas por los Padres, habría que fijar ante todo el concepto que tenían de la *relación*. Educados en el colectivismo neoplatónico, resultante de las filosofías platónicas, aristotélica y estoica, profundamente modificadas por el cristianismo, la relación no tenía en ellos una significación predicamental, como en Aristóteles.

No es que la filosofía cultivada por los Santos Padres sea ajena a la filosofía del ser promovida por el Peripato; pero el ser quedaba en ellos subordinado al ordenamieno del Logos, lo mismo que en Platón y en el Pórtico, que habían fomentado el estudio del mundo moral que es mundo de relaciones, con preferencia al mundo físico. Muy especialmente Platón había concedido tal hegemonía a esas realidades sobresustanciales, que el mundo físico no era más que un reflejo de la idea del bien, que él concebía como pura armonía o conjunto ordenado de relaciones.

Esta construcción platónica ha sido mirada por el cristianismo como una ilusión nacida de una tendencia de idealismo exagerado. Aristóteles eliminó sin piedad como vaporosas e inconsistentes esas construcciones de tipo religioso-moral, quedándose sólo con el ser psico-físico. El estoicismo y el neoplatonismo estimaron la actitud de Aristóteles como excesivamente positivista y radical, esforzándose por dar al mundo moral, integrado por relaciones mutuas de los seres, una realidad no menos consistente que la del mundo físico.

Desde el punto de vista estoico-neoplatónico, que los Padres adoptaron en su mayoría, además de la dimensión absoluta de la esencia, se divisaba la dimensión del mundo de las relaciones, dimensión oculta para el aristotelismo, que enfoca el estudio de la esencia física como única existente.

Hasta qué punto los Padres aplicaron a la Trinidad los principios de la filosofía del Logos—filosofía de relaciones—, no lo podemos precisar sin previo estudio minucioso de sus expresiones. Lo que sí podemos consignar es el esfuerzo gigantesco de Suárez por incluir en el escolasticismo cristiano esa nueva dimensión, ignorada por Aristóteles, que es lo que ocurre en la tesis presente al atribuir a Dios no sólo las perfecciones absolutas de la esencia, sino también las perfecciones relativas de las personas. El haber intentado descorrer el velo sagrado de ese aspecto de la divinidad será un mérito indiscutible del genio de Suárez iluminado por la fe.

No puede ser nuestro intento el desarrollar el argumento filosófico-patrístico relativo a esta tesis suareciana. La brevedad nos

obliga a señalar solamente tres jalones principales del mismo: 1 haciendo ver cómo los Padres no pudieron utilizar en los siglos III y IV esa expresión; 2 anotando a continuación algunas realidades que los Padres consignan en las Personas en cuanto tales y son a nuestro modo de hablar verdaderas perfecciones relativas, y 3 apuntando en último lugar algún caso en que las fórmulas empleadas por los Padres comienzan a ser utilizadas en otra forma por la Escolástica medieval.

El concepto de perfección aplicado a la divinidad, aunque se dé algún caso que otro, constituye en la edad patrística una excepción y una casi impropiedad. Porque *perfecto* es lo ultimado, lo que está ya completamente hecho. Supone, por lo tanto, por su misma etimología un ser en vía de crecimiento. Más frecuente es encontrar entre los griegos el concepto de παντέλης incluso aplicado a Dios, pero sin la formación derivada de παντέλεια, que es sustituída por el término τελευτή o τέλος, que de ninguna manera se pueden aplicar a Dios. Sólo con el avance paulatino del aristotelismo irá arraigando ese concepto, que pasa del sentido de *integración*, mejoramiento o perfeccionamiento que en él ve Vázquez, hasta hacerse sinónimo de *realidad* y de *cosa*, como se usa actualmente y lo quiere entender Suárez en la tesis trinitaria que estudiamos. Con esto queda manifiesto que es inútil el pretender buscar en los Padres la doctrina suareciana en términos que hubieran resultado anacrónicos antes de la Edad Media.

Pero si no es lógico buscar en los Padres expresiones desusadas en su tiempo, está perfectamente puesto en razón el que la Teología no admita entre los escolásticos realidades que los Padres no enseñaron. Suárez afirma que se dan esas realidades por el empleo de la misma palabra *trina majestad*, atribuída a Dios como tres realidades o como una realidad triple. Este es el caso que hemos podido ver en el pasaje del Símbolo Atanasiano en las palabras *aequalis gloria, coaeterna majestas*. En el prefacio de la Misa de la Santísima Trinidad dice también la Iglesia: *et in majestate adoretur aequalitas*. Todavía es más expresiva la fórmula de acción de gracias con que Ennodio comienza una de sus cartas:

"Benedico Dei nostri triplicem in majestatibus unitatem, quae me inter angustias meas... sublevavit" [63].

Restanos investigar más en concreto o apuntar por lo menos

(63) Ennodio, *Epist.* 9, 7; ML 65, 151.

algún caso en que se vea la transición del modo de hablar de los Padres a los autores escolásticos. Sirva de comprobación un pasaje de Santo Tomás, al discutir magistralmente la doctrina de las apropiaciones divinas: "Unum potentia convenienter attribuatur Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto".

Una objeción que se opone contra esta tesis es la siguiente del Areopagita:

"Præterea secundum Dionysium (cap. 4. De div. nom) bonum est diffusivum sui ipsius et est quasi principium fontale omnis emanationis divinæ bonitatis. Sed esse principium convenit Patri. Ergo bonitas debet Patri appropriari" [64].

La respuesta que da el Angélico es como sigue:

"Ad quartum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem. Non autem sic Pater est Principium Divinitatis, sed magis per modum efficientis ut dictum est in corp. art." [65]. La misma distinción da en Summa theol. 1, 5, 4, 2.

Prescindiendo de la cuestión principal de la apropiación, es interesante para nuestro propósito la minucia filológica de la interpretación que da Santo Tomás al concepto del Areopagita, entendiéndole en su sentido completamente peripatético de bien o de bondad. Para el Areopagita, que en todos estos capítulos trata de de la teoría del bien, Dios, bondad única, es principio único eficiente y comunicativo del bien. El concepto de bondad aristotélica, contrapuesto a la bondad platónica, que es la idea separada del bien, es lo bueno esparcido por todos y cada uno de los seres, el bien que se encuentra en todas las categorías, como explica en el capítulo primero de la *Magna Moralia* disputando contra los platónicos. Es decir, que el bien que en Aristóteles es formal, final e intrínseco, y que en el Areopagita es transcendental y eficiente, ha pasado en Santo Tomás a ser final.

Que el Areopagita entiende que en el Padre se halla esa bondad en *cuanto Padre* y no en cuanto esencia divina, es manifiesto porque precisamente al tratar de lo discretivo del Padre usa la célebre expresión: "La única fuente de la divinidad sobre esencial es el Padre" [66].

Por lo demás, implícitamente parece afirmar el Areopagita la

(64) Sto. Tomás, *2 d.*, *14*: *1*, *2*.
(65) *L. c.*
(66) Dionisio Areopagita, *De div. nom.* 2, 5; MG 3. 641.

perfección como propiedad característica de cada una de las personas al afirmar que, "si bien es diferencia divina la emanación gloriosa (ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος) de la unidad divina, que en forma superunida se comunica y se multiplica a sí misma, tiene a su vez como notas de unidad las incomprensibles comunicaciones conformes a la divina diferencia o separación de personas, vivificaciones... [67]. *Comunicarse* y *multiplicarse* el ser a diversas personas pertenece a la causalidad eficiente y no a la final. Respecto al carácter eficiente de la bondad puede verse asimismo el párrafo tres del mismo capítulo.

El bien, que se caracteriza por su difusión, es causa de la bondad participada lo mismo para el Areopagita que para Suárez. Por eso, consecuente con este principio al tratar de las personas divinas, pone Suárez la raíz o manifestación de las perfecciones relativas en la comunicabilidad de las mismas. Si prescindimos de las exigencias de la nomenclatura filosófica introducida por el aristotelismo, el comunicarse es una virtud social y como tal una perfección; perfección de los padres es el entregarse desinteresadamente a sus hijos, perfección cristiana es el sacrificarse por los necesitados, y la cumbre de la santidad cristiana está en la entrega total del hombre a Dios mediante la fe, la esperanza y la caridad. Si la comunicación de los hombres es señal de perfección, a pesar de lo accidental, limitado y pasajero de las comunicaciones y amores humanos, ¿por qué en Dios no va a ser perfección la relación subsistente con que el Padre se entrega al Hijo, el Hijo al Padre y ambos recíprocamente al Espíritu Santo? Cuando pensamos en la santidad de Dios, no menos que las perfecciones infinitas de la esencia divina son objeto de nuestra admiración y de nuestro culto los vínculos relativos con los que están unidas las divinas Personas, comunicándose no sólo la misma esencia divina, sino también la santidad de su recíproca entrega y unión personal.

f) CONCLUSION

El estudio comparativo da relieve a los rasgos peculiares de los autores que se comparan. Es indisculible que el pensamiento trinitario del Doctor Eximio destaca con más vigor y originalidad cuando se le considera en función de un nuevo esquema de filosofía cristiana construído por él.

(67) *L. c.*

Pero la gloria efímera de la originalidad nunca fué estímulo de trabajo para Suárez. No trataba de dar a su doctrina el vano prestigio de una peligrosa novedad, sino de explicar el misterio de la Trinidad sacrosanta con el relieve doctrinal que es preciso para hacer de él la devoción fundamental del cristiano. ¿Ha conseguido Suárez la realización de ideal tan santo y encumbrado?

El método comparativo puede tener también el efecto contrario de acentuar las diferencias doctrinales con menoscabo del conocimiento dogmático. ¿Habrá incurrido en este defecto la sentencia tal como acaba de ser expuesta? Esto ocurriría si la doctrina de Suárez fuera contradictoria de las que él refuta: en ese caso tendríamos una teoría más que aumentara en el estudio del dogma trinitario la confusión que en la ciencia engendra la diversidad de las sentencias.

Pero si tenemos en cuenta que Suárez no refuta las otras teorías por erróneas, sino por incompletas y poco satisfactorias, no tenemos derecho a recelar en el Doctor Eximio el defecto de introducir novedades perturbadoras en la Teología.

Precisamente la circunstancia de haber advertido en el hecho de que el dogma de la Trinidad se podía explicar ya con esquemas aristotélicos, ya con esquemas nuevos de tipo cristiano, adoptando entre éstos uno que le permitiera abordar el estudio de este misterio con conceptos más amplios, hace que la doctrina de Suárez—sin eliminar a otras como falsas—aporte nuevos elementos de investigación con métodos más apropiados para el conocimiento de la Trinidad. Nos encontramos, por lo tanto, ante tres modos de hablar acerca de la Trinidad, ortodoxos todos, no contradictorios ni incompatibles, pero sí diversos, entre los que libremente podemos optar.

El que hable de las perfecciones relativas dando a estas palabras un sentido paripatético, forzosamente habrá de negar la existencia de las mismas en Dios. Admitir perfecciones relativas, sería en esta hipótesis afirmar que en las relaciones divinas hay algo esencial y absoluto, sería afirmar con la existencia de tres esencias divinas, el triteismo.

Pero al adoptar ese lenguaje peripatético deberá convencerse de que sólo le es lícito especular sobre la esencia de Dios, sin dar un paso más en el estudio de las relaciones divinas, fuera de la afirmación escueta de la existencia de las tres relaciones subsistentes. Para él, las personas en cuanto tales sólo pueden ser objeto de fe, no de especulación ni de construcciones teológicas, al emplear la terminología del Estagirita.

El teólogo católico está en su perfecto derecho si quiere rendir ese tributo de fidelidad a las categorías aristotélicas, pero debe al mismo tiempo tener conciencia del gran sacrificio que hace al renunciar a hablar y pensar sobre ese mundo—para él completamente inefable—de las relaciones personales de la Trinidad.

Somos, por lo tanto, libres para hablar como Cayetano y como Vázquez, con legiones de teólogos que les siguen. No será Suárez quien ponga censura alguna teológica, ni siquiera acuse de falta de lógica, a los que así hablan. El Doctor Eximio se limita a consignar la dolorosa renuncia que impone ese lenguaje, legitimado por la autoridad de grandes e ilustres teólogos que admiten el arbitraje del Estagirita en el uso de las nociones metafísicas, pero que a Suárez le parece del todo insuficiente.

Por su parte, él no se resigna a semejante sacrificio. Suárez quiere alabar al Padre como a Padre de tal Hijo, al Verbo como a Hijo de tal Padre, al Espíritu Santo, como Amor subsistente de tal Padre y de tal Hijo. Para ello construye una metafísica cristiana de bases más amplias que la aristotélica, donde los conceptos se ensanchan dando cabida a horizontes infinitos revelados por la fe. En esa metafísica nueva llamará *perfección, bondad y realidad* a todo lo que es *algo;* y como las personas divinas en cuanto relativas son algo *relativo* las llamará *perfecciones relativas, bondad relativa, realidad relativa.*

Esas *perfecciones relativas* en sí mismas subsistentes forman un mundo de infinita santidad, donde el Padre es para el Hijo, el Hijo para el Padre, y ambos a dos para el Espíritu Santo, que a su vez es amor al Padre y al Hijo, que procede de aquellas Personas para las cuales existen.

Lo que en Dios es subsistente, es accidental en nosotros: nuestras personas están esencialmente sumergidas en este ser contingente al cual han de sustentar. Por grandes que sean nuestros anhelos de superación, de universalidad y de amor desinteresado, el vuelo de nuestra alma hacia Dios y hacia los seres creados que nos rodean será accidental, no esencial. Nuestra limitación de criaturas nos obliga a ser ante todo sujetos de recepción y de conservación, soporte de los dones que de Dios recibimos. En último término seremos necesaria y esencialmente egoístas, aunque con un egoísmo compatible con el desinterés, por el cual—aunque siempre en forma limitada—podremos ser también de los demás y para los demás.

Ante todo podemos ser de Dios y para Dios, y en especial de

las Personas divinas en cuanto tales. Pues si bien ellas no pueden relacionarse accidentalmente con nosotros —por ser Dios incapaz de accidentes— ni substantiva o subsistentemente —por ser nosotros incapaces de relación subsistente—, por permisión de las divinas Personas somos admitidos a relacionarnos nosotros con ellas, participando accidental y limitadamente de las relaciones de aquella sociedad unitaria subsistente.

En la doctrina suareciana de nuestra incorporación al Cuerpo Místico de Cristo, tratada en otra parte, se pueden ver las consecuencias de esa unión personal con Dios, que no sólo se verifica mediante la gracia, sino también por medio de la fe, que nos vincula a la persona de Cristo y por El a las otras dos Personas de la Trinidad.

Esta es la gran consecuencia de la afirmación de las perfecciones relativas en Dios: somos partícipes no sólo de la gracia, que es participación de la vida esencial y absoluta de Dios, sino de las relaciones divinas.

En último término, la moral de Suárez conduce a relacionarnos no sólo con la esencia, sino con las Personas divinas en cuanto tales. La doctrina de las perfecciones relativas es la clave de la devoción a la Trinidad. ¿Cómo explicar una devoción al Padre, como al Padre, al Hijo como Hijo, y al Espíritu Santo como Amor increado y relativo, si en cuanto tales no hay en las personas divinas ninguna perfección relativa?

Admitida esta doctrina, las mismas relaciones personales entre los seres creados son susceptibles de ser elevadas al orden de la Trinidad: esto lo hacemos en el Cuerpo Místico de Cirsto. Nuestra moralidad lleva el sello de las relaciones divinas: horizonte sagrado, inundado por luz infinita, que en este mundo nuestra mente sólo puede atisbar iluminada por la fe y ayudada por guías expertos de sabiduría sobrehumana.

DOS DISERTACIONES SOBRE MATERIAS BIBLICAS DEL P. LUIS DE LOSSADA, S. I.

por

Félix Puzo, S. I.

El P. Luis de Lossada es bien conocido de cuantos enseñan o han estudiado con seriedad la filosofía escolástica. Todos recuerdan su ingenio sutil y dialéctico, su claridad en el enfoque de las más abstrusas cuestiones metafísicas y los golpes certeros con que desbarata una dificultad, sacando al adversario humillado hasta de los más hondos reductos en que se ha guarecido.

Pero aún no se le ha dado el relieve que le corresponde, como a ingenio por demás bizarro y pintoresco, que hermanaba cualidades, que parece riñen entre sí, mantenidas en parte ocultas aun a sus contemporáneos por el pseudónimo que tantas veces empleó en sus obras. Los artículos del P. J. E. Uriarte en la revista *Razón y Fe* (1901: p.316-326 y 507-515) sobre "¿Quién fué D. Hugo Herrera de Jaspedós?", según el P. Uriarte uno de tantos pseudónimos de los que se valió el P. Lossada—entre los que se ha hecho aún más popular el de Jorge Pitillas—; rasgaban el velo que nos cubría su figura polimorfa y revelaban al mundo uno de los más flexibles escritores que conozca literatura alguna.

El P. Fidel Fita publicó en su *Galería de jesuítas ilustres*, impresa en Madrid (1880), una larga carta del P. Manuel Larramendi al P. Guillermo Francisco Berthier. Entre otras novedades literarias, le da cuenta por extenso de la muerte de su profesor el P. Lossada (el 27 de febrero de 1748), del que hace un extenso elogio fúnebre:

"Era el oráculo de toda nuestra Provincia de Castilla, venerado de todos los eruditos y sabios de España; consultado de todas partes; temido de los enemigos de la Compañía... Fué de un entendimiento capacísimo, donde pudo caber toda la sabiduría de un Jesuíta insigne; de un juicio grave, maduro, profundo; de un ingenio sólido, sutilísimo;

de suma agudeza; de una penetración facilísima y pronta...; de una erudición exquisita en lo sagrado y profano, antiguo y moderno, burlesco y serio; de gusto muy delicado en el pensar, discurrir, escribir y hablar. En materias graves y serias, ninguno más elevado y majestuoso; en las triviales y de zumba, ninguno más razonado y jocoso. Su crítica en todas materias, muy fina, pero fundada y segura; y por esto buscada de los sabios y aplaudida, como se vé en los elogios supremos extraños que le dan los Padres de Amberes (Bolandistas), con que se correspondía. Las gracias le prestaron toda su sal y su dulce encantador en cuanto dejó escrito, que es mucho, aunque ocultando las más veces su nombre. Las musas vivieron con él, se entiende muy cristianas, pero bellísimas y rozagantes, como se vé en lo que se halla suyo de este género, y lo confiesan los poetas de por acá" (p. 253-254).

Y sigue poniendo un extenso catálogo de sus principales obras.

No menos favorable es el juicio que se formó el P. Jacinto de la Yebra, S. I., en la *Breve noticia de la vida del P. Luis de Lossada* (Salamanca, 1745; tomó en 4.°, pp. 40):

"Era un hombre universal, que nada se resistía a su ingenio; a cualquiera asunto que se aplicase cualquiera materia que emprendiese y en cualquiera facultad, con todo se salía, y en todo con perfección y aplauso de los más inteligentes. En él teníamos un filósofo consumado.... un teólogo perfecto.... un controversista inexpugnable.... un orador elegante, un poeta excelente, un geógrafo exactísimo; en puntos de historia eclesiástica y profana, el crítico más puntual y juicioso, y en todas líneas un humanista eruditísimo... Tenía un numen poético tan expresivo y tan flexible a toda variedad de metros, que no es fácil distinguir cuál es lo más primoroso de sus composiciones: si su inventiva en lo cómico, o su armonía en lo lírico, o su sainete en lo jocoso, o su viveza de sentimientos en lo fúnebre, o su elevación en lo heroico..." (p. 8-9).

Aun descontado que haya su tanto por ciento de benevolencia para con el venerado maestro en las líneas transcritas, su obra literaria multiforme le hacen acreedor a parecidos elogios.

El P. Jacinto de la Yebra, en la biografía que acabamos de citar, es el que hace alusión a los trabajos escriturarios del P. Lossada (p. 36):

"Otras [obras] que descubren más los fondos de su doctrina, corrieran dado a la prensa. De éstas sólo quedaron escritas de su mano las eruditas disertaciones que dictó sobre la Sagrada Escritura."

Este único indicio de la actividad escrituraria del P. Lossada recogió C. Sommervogel en su *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, como pareciendo ignorar el paradero de estas Disertaciones.

Nos lo dió a conocer a nosotros el P. Ramón Ceñal, S. I., quien buscando entre unos legajos sin catalogar de la Real Academia de la Historia de Madrid, algunas cartas del P. Lossada, que iluminasen las corrientes filosóficas de antaño, dió casualmente con estos escritos.

Se hallan —sin catalogar— en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, sala 12, estante 13, 1010, legajo 16. Se trata de un manuscrito de 215 cm. de tamaño. La caja del escrito es de 195×115 mm. En vez de encuadernación lleva unos papeles pegados que le da aspecto como de cartulina. La parte escrita comprende 27 folios completos y la mitad del recto del 28; el 29 y 30 y dos hojas sin foliar, en blanco.

Son copia de los originales del Padre y no los mismos autógrafos; de lo que nos convencimos al instante, aun sin conocer la letra del P., con solo examinar la calidad de los defectos ortográficos ocurrentes, impropios del cultísimo polígrafo.

¿Son estas las únicas reliquias escriturarias del P. Lossada? A pesar de diligente búsqueda no conocemos más que dos de sus disertaciones: una sobre la autoridad canónica de los libros sagrados y otra sobre las varias versiones de la Sagrada Escritura. Pero parece claro que escribió otras, aunque hoy nos sean desconocidas. En efecto, al comenzar la disertación sobre las traducciones de la Sagrada Escritura, dice:

"Postquam de quidditate, partitione ac numero divinorum voluminum, deque ipsorum autoritate canonica... disseruimus..."

Ahora bien, como en la disertación precedente que conocemos sólo trata de la autoridad canónica de los libros sagrados, según el sentido obvio se suponen otra u otras disertaciones *escritas* que traten "de quidditate, partitione ac numero divinorum voluminum".

Y aún más claro en la disertación sobre la autoridad canónica de los libros sagrados (párr. 2 n. 4.): "Videnda quae diximus hac de re dissertatione præcedenti".

Luego anteriores a la disertación sobre la autoridad canónica de la Escritura, que tiene por fecha del "explicit" el 22 de junio de 1743, debió haber otra u otras. Por otra parte acaba la disertación fechada en 23 de junio de 1744 con estas palabras: "ut *ex dicendis* liquido constabit". Indicio claro del plan que tenía el P. Lossada de continuar sus disertaciones. ¿Lo hizo? Quizás un hallazgo posterior ilumine la carrera escriturara del P. Lossada, y podamos ofrecer tomo un tomito de trabajos bíblicos. Hoy por hoy ofrecemos al público estas dos disertaciones que no dejan de despertar interés.

Las cuestiones que en la primera disertación—así llamamos por el momento a la de 1743—se desarrollan son éstas:

Dissertatio de autoritate canonica divinorum librorum

1. *An et quatenus Biblia sacra et canon et canonica dicantur?*
2. *Quanta sit et undenam proveniat Sacræ Scripturæ libri autoritas canonica?*
3. *Generalia quædam de libris apocriphis.*
4. *Utrum Ecclesiæ constitutionibus aut definitionibus conveniat autoritas canonica.*
5. *Præstringitur controversia celebris de facto Jansenii.*
6. *Refutantur argumenta Jansenistarum: ubi quo certitudinis gradu standum Ecclesiæ iudicio in factis huiuscemodi declaratur.*

Alguien extrañará, y no sin motivo, la amplitud que tiene en una disertación sobre la autoridad canónica de los libros sagrados la enojosa cuestión de Jansenio, a la que viene a dedicar casi la mitad de la primera disertación.

El mismo P. Lossada la enfoca así en el párrafo 4 n. 1:

"Quoniam autoritatis canonicae sacrorum librorum vim explicuimus, quaeri nunc potest, utrum ea conveniat solis divinis voluminibus, qui Bibliorum catalogum constituunt, an etiam extendatur ad alia scripta, quae doctrinam continent sacram, et Ecclesiae probatam?"

De aquí a la cuestión de Jansenio, que por otro lado coincide en varios puntos de contacto con cuestiones de introducción bíblica, no había más que un paso, y el P. Lossada lo da de buena gana, ya que era una cuestión sutil en que podía hacer galas de su ingenio. Una vez metido en ella ya no sabe salir sin agotar la materia:

"Quoniam in hanc cum Jansenistis controversiam incidimus... oportet etiam argumenta, quibus catholicos aggredi solent, exarmare" (párr. 6, n. 1).

Los teólogos no podrán menos de agradecerle su certero "excursus", ya que su doctrina es rasa, tajante y clara, y sabe acorralar como nadie a su adversario.

En la disertación segunda, la de 1744, trata en cuatro párrafos sobre las traducciones de la Biblia:

Dissertatio sacra de variis Scripturæ sacræ versionibus, et de propria cuiusque autoritate, aut utilitate: ac primum de textu hebraico:

1. *De textu hebraico;*
2. *Utrum corruptus fuerit textus hebraicus?*
3. *An, et quatenus Biblia sacra e primigeniis in alias linguas transferri possint?*
4. *Quid de Sacræ Scripturæ in linguas vernaculas translatione sentiendum.*

También aquí el ingenio polemista, que se acrece con la lucha, del P. Lossada encuentra campo abonado para lucir su ingenio en la cuestión entonces batallona, sobre la licitud de las traducciones de la Biblia y utilidad de su lectura.

¿Qué novedades presentan estas disertaciones? Desde el punto de vista teológico, ninguna que sepamos, y con todo opinamos que su publicación puede aportar no despreciables ventajas.

Es en primer lugar útil, ver como un talento metafísico, y lógico empedernido ante cualquier problema, plantea las cuestiones introductorias a la Biblia, donde conceptos tan sutiles se han de manejar. El P. Lossada vive entonces en su elemento, y el teólogo encontrará si no novedades, por lo menos atisbos certeros en el proponer los problemas o desatar las dificultades.

Es además de no leve entidad conocer cómo se proponían estas cuestiones introductorias en el siglo 18, para adentrarnos en las preocupaciones intelectuales de aquel siglo.

Desde el punto de vista bibliográfico tiene también su interés averiguar qué autores corrían en las manos de profesores y alumnos, y aun a las veces columbrar la existencia de obras ignoradas. Así v. gr. cita el P. Lossada (d. 1, párr. 5 n. 2) una obra en francés del famoso teólogo P. Gabriel Daniel sobre *el verdadero espíritu de los nuevos discípulos de S. Agustín,* que parece se ha debido perder, pues no consta en Sommervogel, ni en ninguna de las enciclopedias eclesiásticas que hemos consultado.

Otra utilidad puede tener este escrito y es aportar datos para un conocimiento más cabal de una figura tan destacada de nuestro siglo XVIII, que se merecería de fijo una extensa biografía.

Poco hemos de notar sobre la presente edición. En ella

a) Hemos resuelto las abreviaturas que en el manuscrito son frecuentísimas: ᶜ = vel; ɔ = con; d = sed; adrios = adversarios; am = autem; ans = antecedens; argeta = argumenta; Augi = Augustini; confr. = confirmatur; conqua = consequentia; cm = cum; em = etiam; emsi = etiamsi; exia = existentia; forlis = formalis; fr. = forte; g = ergo; li = veluti; maa = materia; mar = maior; mir = minor; n = non; nter = noster; obtum = obiectum; pt = potest; q = que; qa = quia; sca = sententia; s.l. = scilicet; sul = simul; tris = terminis; ualis = universalis; vl = videlicet; vo = vero; xa = iuxta, etc.

b) Hemos regularizado el uso de las mayúsculas o mejor quitado su abuso, ya que la tendencia es a multiplicarlas contra la índole y uso moderno. Así no se ve por qué hayan de llevar mayúscula *artes*, *scientiæ*, *canones*, *fides*, *libri*, *hæretici*, *apographa*, *autographa*, etc., etc.

c) Hubiésemos respetado más la ortografía del manuscrito si hubiésemos creído que era del P. Lossada o bien hubiésemos advertido su constancia; pero como las faltas eran frecuentes (promissit, Penthatheuco, Hisidorus, Isrrael, Velarminus, Varonius, Velgio, cercior, hac en vez de ac, etc.) y las palabras unas veces van bien escritas y otras mal, hemos optado por uniformarlas.

d) La puntuación necesitaba también algún retoque. Se lo hemos dado con parsimonia, respetando las más de las veces la del original, siempre que nos ha parecido que con ella se leía el texto con facilidad. No juzgamos impertinente advertir que en el ms. tropezábamos varias veces en la lectura, hasta que al fin caímos en la cuenta, de que el P. L. suprime, con más frecuencia que nosotros el verbo "sum" en varias de sus formas. Téngase presente esta observación en los pasajes más oscuros o en los tropiezos que no advirtamos en notas.

e) Hemos también suprimido la "j" en lugar de "i" cuando van dos *ies* seguidas. Hemos puesto v. gr. Jansenii en vez de Jansenij, iudiciis en lugar de iudicijs, etc.

f) El compulsar las citas ha sido para nosotros cuesta de singular cansancio. Son muchos los autores y muchas las obras que cita el P. Lossada, y todos conocemos la mayor libertad de los anti-

guos en citar, el uso que hacían de ediciones distintas de las nuestras, y los disparates inevitables que se cuelan en toda transcripción de números. Creemos haber hecho en este punto cuanto se puede pedir en un trabajo de esta índole. Si algún libro de los citados por el P. Lossada, no lo hemos podido consultar —son poquísimos—, lo consignamos escrupulosamente en nota.

Más hubiéramos querido hacer. Desearíamos haber averiguado los años que enseñó Sgda. Escritura el P. Lossada, cosa relativamente fácil cuando se nos abran las comunicaciones con Roma, donde podríamos hallar su "Cursus vitae" y algún dato más sobre su actividad docente escriturística.

Hoy no podemos presentar sí no estos frutos primerizos y poco maduros, con la esperanza de iluminar más algún día la actividad escriturística del P. Lossada, si Dios nos da años de vida, y suerte en la búsqueda de materiales.

DISSERTATIO DE AUTORITATE CANONICA DIVINORUM LIBRORUM

Autore Patre Ss. Is. Ludovico de Lossada

§ 1. An. et quatenus Biblia sacra et canon et canonica dicantur?

Vox *canon* duplici significatione potissimum accipitur. 1.°, prout 1
idem sonat ac *regula*, seu *norma*; quo sensu in actibus, et scientiis regulae generales, et axiomata vocantur *canones*; eodemque nomine donantur in conciliis definitiones dogmaticae, et in ecclesiastica disciplina sanctiones Summorum Pontificum et Conciliorum: unde Juris canonici appellatio profluxit. 2.° prout idem significat, ac *certus rerum numerus*, sive *catalogus*, publica praesertim auctoritate factus: quo sensu ordinaria tributa vocantur *canones* lege 1.ª Codice de Indictionibus lib.10, ubi est etiam titulus vigesimus tertius de canone [largitionalium titulorum][a]: hinc etiam canonici dicuntur clerici, qui certo quodam numero cathedralibus ecclesiis addicti sunt: et qui in sanctorum Album, seu catalogum, seu canonem solemni ritu referuntur, canonizati passim appellantur.

a *Codex Iustinianus*, 10 título 17 ley 1.ª, *Corpus Iuris Civilis*, ed. 9.ª (Berlín 1915), t. 2, p. 403.

2 Utroque sensu Biblia sacra sunt canon. Nam 1.° sunt regula, et norma fidei, ac morum, seu recte credendi, beneque vivendi: quidquid enim ab eorum doctrina dissonat, anorme, sive enorme, pravum atque distortum censeri debet. Unde Apostolus ad Philippenses 3.° v. 16.° hortatur fideles ut in eadem permaneant regula, græce canone, quo nomine doctrinam intelligit Evangelii. Loquimurque de norma credendi, atque vivendi, ut ex contextu patet. Eodem spectat quod ait ad Galatas cap. 1.° v. 8.°: *licet nos, aut Angelus de cælo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis anathema sit:* ubi *præter* idem est ac *contra*, ut ex antecedentibus eiusdem textus liquidum est, ibique demonstrat Cornelius a Lapide: Hinc Irenæus lib. 2.° cap. 63.° Scripturam vocat *canonem veritatis immobilem* [b]: cui consonat Chysostomus homilia 33.ª in Genesim [c] et August, lib. 2.° de Baptismo contra Donatistas cap. 6 [d].

3 Nec totum dumtaxat Bibliorum corpus, aut integer quisque liber *canon* est et regula; sed etiam unaquæque periodus, aut particula, quæ sensum reddat perfectum et scriptoris nomine proferatur: nulla quippe est, quæ non aliquid recta fide credendum aut moribus exprimendum proponat. Non autem vel tota ipsa Bibliorum collectio canon est adæquatus, aut unica regula, præter quam non liceat aliam consulere: quia, ut catholici contra sectarios demonstrant, christiana fides ultra verbum Dei scriptum regulatur etiam traditione divina, quæ verbum Dei traditum, seu non scriptum appellatur: qua de re egregius est locus Apostoli 2.ª ad Thessalonic. cap. 3.° v. 12.°. Videri potest noster Cornelius ibi, et noster Venerabilis Belarminus in lib. 4.° de Verbo Dei non scripto [e].

4 Secundo Biblia sacra sunt canon, id est catalogus aut certus numerus divinorum librorum, publica Ecclesiæ autoritate designatus, extra quem nullus est liber, qui summam illam autoritatem, quæ verbi Dei scripti propria est, obtineat. *Salubri vigilantia* (inquit August. lib. 2.° contra <Cresconium> [f] cap. 21) *canon ecclesiasticus constitutus est, ad quem certi Prophetarum et Apostolorum libri pertineant; quos omnino iudicare non audeamus, et secundum quos de cæteris vel fidelium vel infidelium libris libere iudicemus* [g]. Similiter locuntur et alii Patres apud Serarium nostrum in Prolegomenis

b Cf. *Adv. haer.* 2.27-28 (PG 7.803-804) y 3.15 (PG 7 918).
c PG 53, 305-312.
d PL 43, 132.
e *Opera*, ed. VIVES (Paris 1870), t. 1, p. 195ss.
f El ms. pone *Nestorium* en lugar de Cresconium.
g PL 43, 490.

bibliaticis cap. 8.° quæstiuncula 4.ª [h]. Et hoc sensu Biblia tota, non vero libri singuli, nec partes eorum, sunt canon; neque enim pars numeri est ipse numerus, nisi forte per sinecdochen nomen totius tribuatur parti.

Est autem duplex istiusmodi canon, alter synagogæ, alter Ecclesiæ, sive alter iudæorum, alter christianorum, qui canon ecclesiasticus appellatur, ut nuper ex Augustino vidimus. Libros in iudæorum canone contentos recenset Hieronymus in Prolog. Galeato [i], et Epiphanius Hæresi 8.ª [j], eosdem scilicet quos continet christianus canon tanquam veteris Testamenti, præter Sapientiam, Ecclesiasticum, Tobiam, Iudith, 1.m et 2.m Maccabæorum: hos enim iudæi separant, sed christiani pro divinis agnoscunt. Christianum vero canonem cum distincta et accurata recensione librorum exhibet ac firmat concilium Tridentinum sessione 4.ª, quatenus comprehendentem vetus et novum testamentum [k]. Neque ille primum a Tridentino conditus est, sed iam olim ab Ecclesia probatus, ut patet ex Innocentio 1.° epistola 3.ª ad Exuperium cap. 3.° [l]; ex concilio Carthaginensi celebrato anno Domini 419 [m], ubi et interfuit et subscripsit Augustinus; ex eodem Sancto Augustino lib. 2.° de Doctrina christiana cap. 8.° [n]; ex Pelagio Papa in concilio romano, ut habetur canone *sancta romana Ecclesia* distinctione 13.ª [ñ]; et ex concilio Florentino in Epistola ad Armenos [o]. 5

Ubi notandum quod uterque canon subdividitur in priorem et posteriorem, seu prioris et posterioris ordinis. Dicitur prioris ordinis, qui libros continet absque ulla unquam mora, vel hæsitatione pro divinis <habitos >[p], et hinc libri *protocanonici* vocari solent. Dicitur posterioris ordinis, qui libros complectitur de quibus non statim ab initio, sed temporis decursu post controversiam aliquam testificata 6

h El P. Nicolás Serarius (1555-1609), a quien cita con frecuencia el P. Lossada, fué durante 20 años profesor de Teología y Sagrada Escritura en Wurtzburgo y Maguncia. Existe una edición completa de sus obras en 16 volúmenes. Una de las más famosas son sus *Prolegomena biblica et commentaria in omnes epistolas canonicas* (Moguntiaci 1612), p. 36.

i PL 28.552.

j PG 41.214.

k DENZINGER-BANNWART. *Enchiridion symbolorum* n. 784; MANSI 33.22 A.

l DENZINGER-BANNWART n. 96; MANSI 3, 1040 E sq.

m MANSI 4.430.

n PL 34.41.

ñ Es el concilio romano citado en la carta de Pelagio «De novem praefationibus», de cuya autenticidad se dudó: Cf. MANSI 9, col. 1021-1022 y 905.

o Cf. MANSI 31B, col. 1736.

p El ms. pone *habens* en lugar de *habitos* que es lo que parece pide el contexto.

est Ecclesia, ut pro divinis haberentur: et hiusmodi libri vocantur *deuterocanonici.*

7 Itaque, ut de christiano canone loquamur, protocanonici sunt in Testamento veteri Pentateuchus, seu quinque libri Moysis, necnon libri Iosue, Iudicum, Ruth, quatuor libri Regum, duo Paralipomenon, Esdræ, 1ⁱ et 2ⁱ qui dicitur Nehemias, Psalterium davidicum 150 Psalmorum, Parabolæ Salomonis, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Prophetæ maiores quatuor, videlicet Isaias, Ieremias, Ezechiel, Daniel, Prophetæ minores duodecim, nimirum Oseas, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michæas, Nahum, Abacuc, Sophonias, Aggæus, Zacharias, Malachias. In novo autem Testamento Evangelia quatuor, a Matthæo, Marco, Ioanne et Luca scripta, Actus Apostolorum a Luca Evangelista exarati, Epistolæ Pauli 13, nempe ad Romanos, duæ ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colosenses, duæ ad Thessalonicenses, duæ ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, item 1.ª Petri et 1.ª Ioannis. Deuterocanonici sunt in veteri Testamento libri Tobiæ, Iudith, Esther, item libri Sapientiæ, Ecclesiastici, Baruch, et duo libri Maccabæorum 1ⁱ et 2ⁱ. In Testamento novo Epistola Pauli ad Hebræos, Epistola Iacobi, 2.ª Petri, 2.ª et 3.ª Ioannis, Epistola Iudæ, et Apocalypsis Ioannis Apostoli. Possunt cum Deuterocanonicis accenseri partes quædam Protocanonicorum de quibus olim nonnulla fuit inter catholicos controversia: quas partes alibi designabimus. Interim advertendum, Scripturas Deuterocanonicas, iametsi posterius in canonem relatas, non minus divinas, nec minoris tamen esse autoritatis quam Protocanonicas.

8 Multo divisiones canonis a modernis hæreticis confictas: ut quod alius sit canon fallibilis, alius infallibilis; alius proprius, alius improprius, alius univocus, alius æquivocus; alius fidei, alius ecclesiasticæ lectionis ad morum ædificationem. Nam huiusmodi partitiones eo tendunt, ut novatores non cogantur pro certissimis ac divinis admittere libros omnes, quos antiqui Patres et Concilia, christianum in canonem retulerunt, sed potius ipsis liberum sit, eorum quoslibet repudiare, quoties suorum interest errorum, dicereque fidenter, illos pertinere quidem ad canonem, sed ad fallibilem, improprium, æquivocum, aut meræ lectionis.

9 Nimirum hæretici moderni veteres imitantur Manichæos, qui, ut ait Augustinus lib. de dono perseverantiæ cap. 14.º, *scripturas sic accipiunt, ut suo quodam privilegio, imo sacrilegio, quod volunt,*

sumant; quod noluit reiiciant [q]. Quod ut refutetur, sufficit eorumdem Patrum et conciliorum auctoritas, non alios usquam libros in canonem referentium, aut simpliciter canonicos appellantium, nisi quos vere divinos, seu a divino spiritu dictatos, indubitanter censent.

Sed obiicies D. Hieronymum, qui præfatione in libros Salomonis, de libris Sapientiæ et Ecclesiastici sic decernit: *sicut ergo Iudith, et Tobiæ et Maccabæorum libros legit quidem Ecclesia, sed eos inter canonicas scripturas non accipit: sic et hæc duo volumina legat ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam* [r]: ubi plane videtur S. Dr. inter libros sacros distinguere aliquos ad fidem confirmandam idoneos, alios ad lectionem ædificantem; consonant alii Patres, nominatim D. Augustinus lib. 17.° de Civitate Dei cap. 20, dum ait, libros, qui non sunt in canone iudæorum *minus esse firmos* [s].

Sed, ut ab Augustino incipiam, non ait, libros istos minus esse firmos absolute, sed cum addito *adversus contradictores*, iudæos scilicet, contra quos ibi disputat. Hieronymus vero, et quisquis alius Pater nonnullis libris sacris denegat auctoritatem circa dogmata fidei, simul eosdem negat esse in canone, seu esse canonicos, ut patet ex Hieronymo ipso tum loco nobis obiecto, tum in Prologo Galeato [t]; idem ex Athanasio in Synopsi [u] et ex Rufino in symbolo [v], nullusque est qui librum aliquem ut canonicum agnoscat, et aliunde non idoneum putet ad fidei dogmata confirmanda. 10

Ut autem Patres aliqui veteres non omnes libros, quos nunc pro divinis universa Ecclesia accipit, canonicos agnoscant, causa est: vel quia disputantes cum iudæis, de canone tantum ab iisdem tunc probato loquuntur; vel quia non suam, sed hebræorum sententiam explicant, ut de se testatur Hieronymus Apologia 2.ª contra Rufinum super hymno trium puerorum, et aliis ad lib. Danielis pertinentibus, dicens: *non quid sentirem, sed quid hebræi contra nos dicere soleant, explicari* [x]; et ideirco maximus ipse Doctor librum Iudith, quem alius negat esse in canone, fatetur canonicum Epistola 11

q PL 45, 1008.
r PL 28, 1242-1243.
s El texto es: «Sed adversus contradictores non tanta firmitate proferuntur, quae scripta non sunt in canone iudaeorum»: PL 41, 555.
t PL 28, 556.
u PG 28, 294.
v PL 21, 374.
x PL 23, 455.
y Cf. Epist. 65 ad Principiam; PL 22, 623.

111ª 3, et in Apologia 2.ª contra Rufinum appellat *normam veritatis* in Ecclesia [z].

12 Vel denique quia privatim uni vel alteri ex Patribus, aut catholicis Doctoribus non satis perspecta fuit Ecclesiæ primitivæ religio super quibusdam libris, quamquam alioqui verum est, omnes et singulos libros, nunc stantes in canone, <iam olim> [a] a primæva et apostolica Ecclesia pro divinis habitos; licet posterioribus sæculis veritas ista magis promulgata fuerit, magisque publice fidelibus intimata, ne qua superesset occasio dubitandi.

13 Ex dictis facile colligitur, qualenus sacræ Scripturæ libri canonici vocentur, et sint. Dum enim canon pro norma sumitur, dicuntur canonici qualenus canones continent, vel etiam qualenus constituunt integram normam in verbo Dei scripto consistentem: quamquam si canonicum idem sit, ac canone regulatum, sive ad normam exactum, non tam sunt canonici, quam ipse canon. Dum vero canon accipitur pro definito numero divinorum librorum, omnes et singuli Scripturæ libri, imo et partes, et verba singula, proprie sunt canonica, id est, in eo numero contenta et pro divinis authentice declarata.

§ 2.º Quanta sit et undenam proveniat Sacrae Scripturae libri autoritas canonica

1 Autoritas, quæ græce authentia dicitur, proul nunc accipitur, est dignitas fidei, quæ si perfecta sit, duo importat, nempe rei excellentiam, ratione cuius illi debetur fides, et honor; insuperque respectum ad Deum, a quibus fides adhibenda est et honor deferendus. Hic autem respectus idem est ac vis obligandi alios ad fidem et honorem, palesque considerari, vel in actu 1.º vel in actu 2.º. Vis illa in actu 1.º nihil est aliud, quam excellentia quæ rem ipsam in se constituit fide dignam, etiam antequam aliis innotescat, vel ut summum ab ea excellentia distinguitur ex modo concipiendi: et hæc dicitur autoritas *quoad se*. Vis autem in actu 2.º est eadem illa dignitas ut iam

z PL 23. 426: el texto dice propiamente *regula veritatis*.

a El ms. pone *quia nolint*, frase que perturba todo el párrafo, cuya idea es por otra parte clara. Suponiendo que nuestro manuscrito se copió de oídas o dictando otro, no parecerá quizá tan arbitraria la solución *iam olim* que adoptamos, y que conserva el sentido claro de todo el párrafo. Nótese que son varios los indicios por los que opinamos que nuestro ms. se copió dictando otro: sólo así se explican ciertas anomalías del texto.

sufficienter manifestata, seu certo cognita et hæc vocatur autoritas *quoad nos*.

His positis, certum omnino est, totius Scripturæ sacræ autori- 2
tatem certissimam et summam esse in ratione signi, vel instrumenti ad manifestandum. Habet enim in primis Sacra Scriptura in semetipsa veritatem infallibilem et excellentissimam utpote verbum Dei summe sapientis atque veracis, qui nec falli potest nec fallere: quæ quidem dignitas aut excellentia reddit illam in se dignam fide, et vim obligandi continent in actu 1.°, estque autoritas Scripturæ quoad se. Habet deinde manifestationem authenticam respectu fidelium, quibus est certo cognita tanquam verbum Dei, proindeque nos obligat in actu 2.° ad honorem et fidem, quæ Deo loquenti debetur; unde et summam habet autoritatem in actu 2.°. Summam, inquam, quia nulla esse potest in suo genere maior, aut augustior.

Talem ac tantam esse oportebat illius scripturæ autoritatem, qua 3
nititur catholica fides, et cuius in obsequium captivari debet omnis intellectus, iuxta sententiam Apostoli, 2.ª ad Corinthios cap. 10 [v. 5]. Idcirco D. Augustinus lib. 1.° de Doctrina christiana cap. 37, *titubabit*, inquit, *nostra fides, si divinarum scripturarum vacillet autoritas* [b]. Idem lib. 11.° contra Faustum cap. 2.° et 3.° sic ait: *distincta est a posterioribus libris excellentia canonicæ autoritatis veteris et novi Testamenti, quæ Apostolorum confirmata temporibus per successiones Episcoporum, et propagationes Ecclesiarum, tanquam in sede quadam sublimiter constituta est, ut serviat omnis fidelis et pius intellectus* [c].

Iam vero Scripturæ autoritas in actu 2.° seu quoad nos, eadem 4
ipsa est quæ vocatur *autoritas canonica:* hoc enim nomine intelligitur dignitas fidei conveniens libris a Deo dictatis *legitime* et authentice manifestata fidelibus per designationem catalogi, certive numeri divinorum librorum. Ubi duo notanda sunt obiter. 1m, hanc ipsam autoritatem divinorum librorum, tam generatim quam particulatim, esse fidei articulum, sumpto articulo pro parte obiecti fidei supernaturalis et salvificæ, adeo ut qui eam negaret, aut vocaret in dubium, postquam ipsi sufficienter proposita est relatio in canonem ab Ecclesia probatum, esset hæreticus. Ita omnes catholici contra nonnullos in Germania sectarios, quos et alii sectarii damnant. Alterum, non solum integros Scripturæ libros, sed etiam singulas eorum partes, sententias, verba, puncta et apices, si modo satis constet talibus punctis,

b PL 34.35.
c PL 42, 248-249.

aut apicibus librum a suo autore fuisse notatum, autoritatem habere canonicam. Ita etiam omnes catholici. Videnda quæ diximus hac de re Dissertatione præcedenti.

5 Obiicies: si certissima et summa est autoritas totius Scripturæ Sacræ, inter libros canonicos non poterit unus præ altero plus autoritatis habere. Ast adversus hanc sequelam militat 1.° testimonium Petri Apostoli Epistola 2.ª cap. 1.°, ubi ad stabiliendam Christi fidem allegata Domini transfiguratione, cui Petrus ipse interfuit, et voce Dei Patris, *hic est Filius meus dilectus* etc., quam a se testatur auditam, subdit: *habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco* etc. (vv. 17-19). Quibus in verbis plane dicit, sermonem propheticum (quo nomine intelligit scripturam testamenti veteris) firmiorem esse, proindeque maioris autoritatis, quam suam ipsius epistolam; cum tamen illa sit etiam canonica. Militat 2.° communis existimatio fidelium, qui maiore quadam veneratione, et honore digna putant quatuor Evangelia, quam reliquos Novi Testamenti libros: ut etiam olim Hebræis Pentateuchus maiori erat in pretio, quam alia canonica volumina.

6 Respondetur ad 1^m^ tripliciter. 1.° non ibi comparari cum Epistola Petri sermonem propheticum, sed potius secum ipso: nam ex voce Dei Patris in Transfiguratione sermo Prophetarum de Christo venturo comprobatur impletus, indeque firmior evasit, id est, magis confirmatus ab effectu, et evidentius credibilis: quasi diceret D. Petrus, et *ita factum est, ut magis confirmatum habeamus sermonem propheticum* etc. Ita exponit Oecumenius [d], 2.°: licet comparatio fiat inter sermonem propheticum, et Petri epistolam, poterat ille tunc temporis vocari firmior, non quoad se, sive in actu 1.°, sed in actu 2.°, seu relate ad eos, quibus epistola mittebatur: hi namque ex iudæis christiani tanquam a Deo dictatos venerabantur libros Prophetarum; cum tamen forsitan nondum omnibus satis liquido constaret Petrum in ea epistola scriptorem agere divinitus inspiratum.

7 3.°: confertur ibi sermo prophetieus, non cum epistola vel narratione Petri, sed cum certitudine sensuum, quam allegaverat Apostolorum Princeps per illa verba: *speculatores facti illius magnitudinis* (v. 16); et illa quoque: *hanc vocem nos audivimus de cælo allatam* etc. (v. 18); ut ita simul doceantur fideles, scripturam sacram certiorem esse visu, et auditu secundum se spectatis: utque intelli-

d PG 119, 591.

gant infideles, si forte suspicari velint præstigias magicas in transfigurationis mysterio, nobis adhuc circa veritatem eamdem superesse propheticum sermonem, qui evento ipso comprobatus, firmior est et validior adversus incredulos, utpote nulli obnoxius tergiversationi vel cavillo.

Atque hoc sensu locum illum exponit D. Augustinus sermone 8
27 de verbis Apostoli cap. 4.° dicens: *quis nostrum non miretur, delata voce de cælo certiorem propheticum sermonem ab Apostolo dictum esse; certiorem sane dixit: certiorem, non meliorem, non veriorem. Tam enim verus ille sermo de cælo, quam sermo propheticus, tam bonus, tam utilis. Quid est ergo certiorem, nisi quo magis confirmetur auditor? Quare hoc? Quoniam sunt homines infideles, qui <sic>* [e] *detrahunt Christo, ut dicant cum magicis artibus fecisse, quæ fecit. Possent ergo infideles etiam istam vocem delatam de cælo, per coniecturas humanas, et illicitas curiositates, aut magicas artes referre. Sed prophetæ antea fuerunt, non dico antea ante istam vocem, sed ante Christi carnem. Nondum erat homo Christus, quando misit prophetas:... si ergo magicis artibus fecit ut coleretur et mortuus, numquid magus erat antequam natus? Ecce quare ait Apostolus Petrus: habemus certiorem propheticum sermonem. Vox de cælo, qua fideles admonentur. Propheticus sermo, quo infideles convincantur* [f]. Hactenus Augustinus.

Ad 2[m]: omnibus libris canonicis par est omnino autoritas quasi 9
essentialis, in eo consistens quod a divino Spiritu <dictati>[g] certitudinem habeant verbi Dei propriam, et in canonem ab Ecclesia certo relati sint; neque in hoc sensu discrimen ullum inter libros canonicos, vel nunc a christianis, vel olim ab hebræis constitutum est. Cæterum potest in iisdem libris spectari autoritas quasi accidentalis et adventitia, quatenus scilicet libri quidam ex variis accidentibus prærogativam aliquam obtinent præ ceteris, unde nobis quodammodo redduntur venerabiliores. Id quod provenit, vel ex dignitate et præstantia autoris secundarii, v. g. Moysis apud Hebræos, qui Pentateuchi fuit autor; vel ex maiore sublimitate materiæ quæ tractatur in quibusdam libris, v. g. in quatuor evangeliis, ubi Christi Domini mysteria, et acta ex professo narrantur, imo et sermones et verba ipsius ore prolata continentur; vel denique ex tempore, quo libri sacri alii præ aliis conscripti fuerunt, aut certe pro divinis

e El ms. pone *sibi*.
f Sermo 43, cap. 4.°; PL 38, 256.
g El ms. pone *dictari*.

agniti, et ab Ecclesia citra controversiam declarati, quam prærogativam habent Protocanonici.

10 Dicimus itaque, fieri posse ut secundum autoritatem adventitiam non omnes libri canonici sint omnino pares, sed alii præstent aliis, et maiorem quamdam sibi vindicent fidelium venerationem, quin ideo essentialis autoritas, et dignitas fidei summa in omnibus esse desinat. Exemplo esse potest adorabilitas crucis, quæ si spectetur quasi essentialiter, æqualis est in omni figura crucis ad repræsentandum Christum designata: cuilibet enim in esse imaginis Christi Domini summa debetur adoratio, nempe latria; si tamen considerentur variæ circumstantiæ loci, temporis, artificis, miraculorum, etc.; passim contingit < ut >[h] quibusdam crucibus maiorem venerationem et cultum deferamus, quam aliis, videlicet, non in ratione imaginis, sed in ratione reliquiæ: quod pariter notare licet in imaginibus Deiparæ et aliorum Cœlitum.

11 De illa igitur autoritate accidentali sunt intelligendi, quicumque ex Patribus nonnumquam indicant quosdam libros canonicos pluris habendos esse quam alios, nominatim D. Augustinus lib. 2.° de Doctrina christiana cap. 8.°[i] et lib. 17.° de civitate Dei cap. 20.[j], cuius mentem explicat optime Dr. Serarius in Prolegomenis Bibliacis cap. 8.° quæstiuncula 7.ª[k].

12 Quæritur nunc undenam proveniat libris canonicis summa hæc autoritas? Respondetur 1.°: autoritas Bibliorum quoad se citra dubium provenit a solo Deo: non enim aliunde veritatem obtinent infallibilem, summamque dignitatem fidei, nisi quia scripti sunt ex speciali Divini Spiritus directione, volentis, ut omnia et singula ipsorum verba pro suis haberentur. Respondetur 2.°: autoritas Bibliorum quoad nos, quo sensu canonica dicitur, licet tota principaliter a Deo provenial, tamen instrumentaliter, seu per modum regulæ sensibilis, externæ et communis omnibus, provenit ab Ecclesia testificante et declarante, quinam sint libri a Divino Spiritu dictati. Responsio est omnium catholicorum contra hæreticos huius temporis: quorum alii contendunt, scripturam sacram instar lucis aut solis manifestari satis per semetipsam, neque alio indigere teste, ut se divinam esse probet: alii vero privatam cuiusque inspirationem,

h El ms pone *cum*, que no da buen sentido
i PL 34, 40-41.
j PL 41, 555.
k p. 39-40.

aut illuminationem dicunt esse regulam ad discernendas canonicas scripturas a non canonicis.

Probatur autem breviter assertio catholica. In primis Ecclesiæ 13
testimonium sufficit, ut teneamur firmiter et indubitanter credere, tales libros a Deo fuisse dictatos: aliunde non alia est regula sensibilis, externa, et communis, per quam idipsum infallibilier discernere valeamus. Ergo quod libri sacri fidelibus authentice innotescant tanquam vere divini, quod est habere autoritatem canonicam, ab Ecclesia testificante provenit. Maior patet ex omnibus quibus probari solet Ecclesiæ infallibilitas in his, quæ ad fidem et salutem pertinent. Qua de re videri possunt Bellarminus et alii scriptores polemici, necnon Doctor Eximius disp. 5.ª de Fide sect. 3.ª et sequentibus [1].

Duo nunc indicare sufficiat. Alterum: tam in Synagoga quam 14
in Ecclesia christiana numquam licuisse dubitare de autoritate divina libri cuiuslibet, qui semel in canonem divinorum voluminum communi Ecclesiæ sensu receptus est, ut ex Patribus et historiis ecclesiasticis perspicuum est. Alterum: eamdem veritatem in Scriptura ipsa contineri: ut cum 1.ª ad Timotheum 3.° Ecclesia dicitur *columna et firmamentum veritatis* [v. 15]: et cum Dominus ait Matthæi 16.° [v. 18]: *portæ inferi non prævalebunt adversus eam;* et iterum cap. 28.° [v. 20] *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi;* et Ioannis 16.° [v. 13] *cum venerit Paracletus, docebit vos omnem veritatem.* Profecto si Ecclesia errare posset in re tanti momenti, proponeretque pro Scriptura divina, et regula fidei librum humano spiritu dictatum, elogia hæc et promissiones magnificæ nos misere deciperent et spe fraudarent.

Minor vero probatur. Nam 1ᵐ. Scriptura ipsa, licet sæpe asserat, 15
Deum per scriptores sacros loquutum esse, non id probat quoad nos infallibiliter; siquidem de scriptura id asserente dubitari potest, an sit divina. Et quamvis multa et magna præbeat argumenta credibilitatis, illa tamen forte non adeo sunt evidentia, ut ad assensum fidei satis disponant, saltem cum de libris in particulari, vel cum de eorum partibus agitur: et licet ex se sufficiant respectu Doctorum, certe nequeunt a fidelibus communiter expendi, aut penetrari. Deinde nec antiqua traditio se sola sufficit: tum quia de illa similiter dubitari poterit, an sit divina: tum quia nec potest satis innotescere fidelibus in communi citra declarationem Ecclesiæ.

Postremo privata cuiusque inspiratio si pro regula statueretur, 16

1 *Opera*, ed. VIVES, t. 12, p. 142ss.

tot essent regulæ inter se dissidentes, quot capita, id quod satis experiuntur hæretici, dum inter se passim digladiantur, tum circa sensum Scripturæ sacræ, tum circa librorum quorumdam autoritatem canonicam. Adde difficultatem haud modicam dignoscendi, utrum a bono spiritu, an a malo provenial inspiratio. Adde præterea, nullibi promissam esse privatis personis inspirationem super hanc materiam independentem ab externa Ecclesiæ doctrina.

17 Cum ergo nulla alia supersit regula infallibilis, reliquum est, ut Ecclesiæ testificatio certum nobis criterium sit ad diiudicandam sacrorum librorum autoritatem vere divinam. Atque huc pertinet celebris Augustini locus lib. contra Epistolam Fundamenti cap. 3.° ubi sic ait: *ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret autoritas. Quibus ergo obtemperavi dicentibus, credite evangelio, quid si non obtemperem dicentibus mihi, noli credere Manichæo?* [m]. Et ad finem cuiusdam capitis sic de Actibus apostolorum loquitur: *cui libro necesse est me credere si credo evangelio; quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat autoritas* [n]. At tam illustre sancti Patris testimonium male torquet hæreticos, quorum varia vanaque prorsus effugia præcludit Serarius in Prolegomenis bibliacis cap. 7.° q. 6.ª [ñ].

18 Sed ut magis hæc veritas inclarescat: obiicitur 1.°: stante hac doctrina, maior erit autoritas Ecclesiæ, quam Scripturæ sacræ, siquidem hæc ab illa mutuatur autoritatem. 2.°: Ecclesiæ autoritas infallibilis per scripturam probatur: si ergo Scripturæ autoritas probatur invicem per Ecclesiam, vitiosus erit circulus, et inutilis. 3.°: *si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est*, ut habetur 1.ª Ioannis cap. 5.° [v. 9]; sed testimonium Ecclesiæ est testimonium hominum; Scriptura autem est testimonium Dei. Ergo Scripturæ testimonium maius est testimonio Ecclesiæ, a quo proinde nequit robur accipere. 4.° eodem loco epistolæ Ioannis [v. 10], dicitur: *qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se:* similiter ergo qui credit Scripturis, habet in se, sive intra se testimonium Dei: ergo non indiget externo Ecclesiæ testimonio. Quo etiam pertinet illud primæ ad Corinthios cap. 2.° [v. 15], *spiritualis omnia iudicat* et illud Ioannis 10 [v. 27], *oves meæ vocem meam audiunt:* et alia

---

m Migne da el texto con más corrección y claridad: «quibus ergo obtemperavi dicentibus, crede Evangelio, cur eis non obtemperem dicentibus mihi noli credere Manichaeis?». PL 42, 176.

n Cita «ad sensum» del capítulo 9; PL 42, 180.

ñ p. 26-27.

quibus monemur ut probemus spiritum, ut 1.ª Ioannis cap. 4.° [vv. 1-6].

Hæc tamen nullo negotio evanescunt. Ad 1^m^ negatur sequela: 19
nam qui de alio testificatur, non est autoritate maior illo: sic enim Ioannes Baptista *venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine* (id est Christo), *ut omnes crederent per illum:* Ioannis cap. 1.° [v. 7]: quin ideo maior sit eius quam Christi autoritas, nec aliter Scriptura mutuatur autoritatem ab Ecclesia, nisi tanquam a declarante et applicante summam dignitatem fidei, quam in se præhabent a solo Deo libri canonici: quemadmodum qui gemmæ pretium detegit dicitur eam reddere æstimabilem, cum tantum manifestet valorem eius intrinsecum.

Nec tamen dicimus Ecclesiæ autoritatem in rebus, quæ ad fidei 20
dogmata, et generalem morum disciplinam pertinent, minorem esse quam Scripturæ: novimus enim esse omnino parem quasi essentialiter aut substantialiter, nimirum quantum ad infallibilitatem, cum per utramque nobis loquatur Deus, et utraque sit organum Spiritus Sancti, altera organum inanime, altera animatum: quamvis accidentaliter, seu quoad modum docendi variasque circumstantias invicem se habeant ut excedens et excessum. Nam Ecclesia ex se est notior, clarius loquitur et sonantius, nec indiget aliquo proponente, et testificante. Scriptura vero in eo excedit Ecclesiam, quod simul cum traditione debet esse regula definitionum eius: cum enim Ecclesia novas iam a Deo revelationes externas non accipiat ad nova dogmata promulganda, in definitionibus fidei et morum consulere debet verbum Dei scriptum et traditum, ut quod inibi continetur obscurum aut implicitum, infallibiliter declaret, et proponat certa fide credendum. Atque ita duplicem illam regulam sibi sequendam proposuit Tridentina Synodus sessione 4.ª. Excedit item Scriptura, ut alias circumstantias omittam, in claritate hominum, quibus locutus est Deus: nam scriptores canonici plerumque fuerunt sanctitate et miraculis illustriores, quam hi qui deinceps definitiones Ecclesiæ dogmaticas tradidere.

Ad 2^m^: in ea probatione reciproca vel nullus est circulus, vel 21
certe non inutilis. Nam respectu paganorum, quibus fides christiana prædicatur, non probatur Ecclesia per Scripturam: sed potius proponitur Ecclesiæ veritas, et autoritas, quæ per argumenta seu motiva credibilitatis, ut vocant, manifestior est, et evidentius credibilis. Similiter respectu christianorum accidit: quibus in ordinaria catechesi prius proponitur articulus Ecclesiæ cum aliis in symbolo

contentis, ubi nulla est expressa mentio Scripturæ. Tum Scripturæ auctoritas probatur per testimonium Ecclesiæ. Quod si deinde per autoritatem Scripturæ testimonio Ecclesiæ manifestatam probatur iterum Ecclesiæ infallibilitas, non ideo <vitiosus>[o] fit circulus, sed utilis ille, quem *regressum* appellant, a Philosophis usitatus et ab Aristotele non improbatur 1.ª Priorum cap. 5.°[p]; ut cum ab effectu confuse cognito probatur causa, ex qua deinde, quia distinctius cognita, regredimur ad effectum. Hæ quippe regulæ fidei nostræ sese mutuo confirmant et illustrant; illeque ab altera in alteram progressus maxime iuvat, ut clarius utraque cognoscatur, et ut magis utriusque fides roboretur.

22 Denique respectu hæreticorum probamus Ecclesiam per eas Scripturas, quas ipsi divinas agnoscunt; ac deinde per autoritatem Ecclesiæ Scripturas alias, quas ipsi respuunt, divinas pariter ostendimus: ubi nulla est vitiosa circuitio. Adde quod etiamsi probarentur Scripturæ omnes per Ecclesiam, nihil esset incommodi. Nam Ecclesia notior esse debet hæreticis, etiam independenter ab Scripturis, tum per argumenta credibilitatis, tum per symbolum Apostolorum, quod vix ullus hæreticus non admittit. Adde præterea, quod multo difficilius circulum vitare poterunt hæretici. Dicunt enim se credere has aut illas Scripturas esse divinas, quia de his testatur arcanum Spiritus Sancti testimonium: rogati vero unde sciant, et credant, testimonium hoc esse Spiritus Sancti; respondent, quia de eo testantur Scripturæ, ut cum dicitur Ioannis 10 [v. 27], *oves meæ vocem meam audiunt*. An non hic est circulus?

23 Ad 3[m] Ecclesia potest accipi bifariam. 1.° quatenus est congregatio magna, antiqua, sanctitate illustris, et omni doctrinæ genere præcellens: atque ita testimonium eius humanum est; et quamquam magni roboris inter argumenta credibilitatis, non tamen in istud tanquam in motivum intrinsecum resolvitur certitudo fidei, qua credimus Scripturas esse divinas. 2.° potest accipi Ecclesia quatenus est congregatio a divino Spiritu gubernata; quo sensu accipitur inter catholicos, et in symbolo credenda proponitur: atque ita testimonium eius est divinum quia per eam loquitur Deus. Hac ratione dicimus ab Ecclesia provenira autoritatem Scripturarum: ex quo tantum sequitur, quod unum Dei testimonium quoad nos robur accipit ab alio manifestiore testimonio Dei.

---

o El ms. pone *vitio at* en lugar del *vitiosus* que adoptamos como lección más clara.

p *Analytica priora*, lib. 2, cap. 5; ed. DIDOT, t. 1, p. 97.

Ad 4^m. Verba epistolæ Ioannis probant idem: neminem credere 24
posse fide supernaturali, quin habeat in se testimonium Dei, tum obiective, proponendo sibi divinam revelationem, tum subiective, præhabendo lumen et auxilium supernaturale, quod etiam testimonium Dei vocari potest. At minime probant non esse communiter necessariam externam regulam nobis proponentem, quid revelatum a Deo sit. Quo pertinet illud Pauli ad Romanos 10 [v. 14], *quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* Et paulo inferius, *ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* [v. 17].

Illud vero, *spiritualis iudicat omnia*, nihil favet hæreticis, ut 25
ostendit optime Pr. Cornelius a Lapide in eum locum. Nunc dicere sufficiat, hominem spiritualem, id est, a divino Spiritu ductum, omnia iudicare secundum regulas fidei, nempe Scripturam, traditionem, Ecclesiam. Similiter qui sunt oves Christi vocem eius libenter audiunt, tum externam per Evangelii præcones, et Ecclesiæ pastores; tum internam per auxilia gratiæ vocantis ad obsequendum doctrinæ, quam Ecclesia proponit. Denique probatio spirituum maxime per easdem externas fidei regulas fieri debet, quibus, si repugnet Spiritus omnino est reprobandus.

Hactenus loquuti sumus de regula ordinaria, et omnibus com- 26
muni ad credendum Biblia sacra a divino Spiritu fuisse dictata. Nec tamen dubitamus, quin possit Bibliis credi tanquam divinis absque testimonio Ecclesiæ: videlicet per revelationem immediate præceptam, ut contigit primis credentibus, ipsisque Bibliorum scriptoribus: vel etiam per manifesta miracula in eius confirmationem veritatis ab alio facta: quod genus argumenti reputatur sufficiens in capite *cum ex inducto* de hæreticis, ut divina locutio, vel inspiratio reddatur credibilis[q]. De laicis enim prædicationis officium usurpantibus, quasi ex invisibili motione, vel inspiratione Dei sic decernitur ibi: cum interior illa missio sit occulta, non sufficit cuiquam nude tantum asserere, quod ipse sit missus a Deo; cum hoc quilibet hæreticus asseveret: sed oportet quod adstruat illam invisibilem missionem, per operationem miraculi, vel per Scripturæ testimonium speciale. Verum hic modus autoritatem Bibliorum quoad nos stabiliendi, extraordinarius est, nec pro regula generali tradendus.

q *Corpus Iuris Canonici* 2, 788ss. El capítulo comienza *cum ex iniuncto* (no *cum ex inducto*).

§ 3. Generalia quædam de libris apocriphis

1 Vox *apocriphus* trahitur a verbo græco, quod significat *abscondere*, obscurare, vel *occultare*. Atque ita citra dedecus, quidquid occultum est, etsi pretiosum, et æstimabile, vocatur apocriphum. Unde cum Apostolus ad Colossenses 2.us [v. 3] de Christo dicit: *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi*, pro *ABSCONDITI*, græce est *apocrifon*. Hoc tamen epitheton præcipue libris ecclesiasticis tribui solet, qui vel nulla fide sunt digni, vel saltem publicam canonicam autoritatem non habent, quam tamen ab argumento, antiquitate vel autore, quibusdam habere visi sunt.

2 Sed dubium est, cur, vel quo sensu eiusmodi libri appellentur apocriphi? Omissis aliis opinionibus, genuina causa esse videtur, quod libri quidam ideirco dicantur apocriphi quia eorum autoritas obscura est in Ecclesia, vel positive, vel negative: id est, vel quia circa illos Ecclesia negative se gessit, nec reprobando nec approbando: dumque illos non posuit super candelabrum, ut luceant omnibus, qui in Domo Dei sunt, in obscuritate quodammodo reliquit.

3 Hanc causam expressit magnus Augustinus 15.us de civitate cap. 23.us inquiens: *omittamus igitur earum scripturarum fabulas quæ apocriphæ nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit Patribus, a quibus usque ad nos autoritas veracium scripturarum certissima, et notissima successione pervenit. In his autem apocriphis etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica autoritas*. Postea cum dixisset scripta Enoch non esse in canone Scripturarum, subdit: *sicut multa sub nominibus, et aliorum prophetarum, et recentiora sub nominibus apostolorum, ab hæreticis proferuntur, quæ omnia sub nomine apocriphorum ab autoritate canonica diligenti examinatione remota sunt*[r]. Hæc Augustinus.

4 In quibus utramque obscuritatem indicat: positivam, cum ait, sub nomine apocriphorum comprehendi scripta, quæ diligenti examinatione remota sunt ab autoritate canonica; negativam, cum dicit, scripturas apocriphas nuncupari, eo quod earum occulta origo non claruit Patribus, non præcise quia non constitit de autore secundario (sic enim plures libri canonici, de quorum autoribus dubitatur, forent apocriphi, quod nefas est dicere), sed quia non satis innotuit, earum

r PL 41, 470-471.

originem esse a divino Spiritu dictante. Idem genus obscuritatis indicat libro 11.° contra Faustum cap. 2.°, ubi autoritatem apud catholicos denegat his libris, *qui appellantur apocryphi: non quod habendi sint in aliqua autoritate secreta, sed quia nulla testificationis luce declarati, de nescio quo secreto, nescio quorum præsumptione prolati sunt* [s]. Loquitur autem de luce testificationis ab Ecclesia factæ, ut ex contextu colligitur. Similiter loquuntur et alii Patres, quos citat Serarius cap. 8.° quæstiuncula 12.ª [t].

Hac vocabuli notione præmissa, circa libros apocryphos notandum est primo, eo nomine communiter nuncupari libros obscuræ, vel obscuratæ autoritatis, qui res sacras, aut ecclesiasticas aliquatenus concernunt; ideoque regulariter contraponi libris ab Ecclesia probatis, vel encomio aliquo per summos Pontifices, aut Concilia, vel saltem communi fidelium usu; quamvis non negaverim, aliquando generatim opponi scriptis veridicis cuiuscumque sint generis, et hoc sensu apocryphas etiam appellari fabulas poetarum, et profanas historias, quas de mendacio suspectas, aut compertas habemus. 5

Notandum secundo, librorum ab Ecclesia probatorum non unum esse autoritatis gradum, nam aliis tributa est autoritas summa, et prorsus infallibilis, ut libris canonicis, et definitionibus Ecclesiæ dogmaticis; aliis minor alia, ut scripturis SS. Patrum, et nonnullis martyrum actis, et quibusdam aliis ecclesiasticis historiis. Unde ex adverso libri quidam vocantur apocryphi, qui destituti sunt autoritate canonica; quidam vero, quia minorem aliam haudquaquam merucrunt. Utriusque generis plurimos late recensel, et apocryphorum nomine damnat Gelasius Papa in concilio romano, cuius decretum exhibet canon *Sancta Romana Ecclesia* distinctione 15.ª [u]. 6

Notandum tertio, non omnes libros, qui sunt extra canonem divinorum Bibliorum apocryphos appellari; alioqui sanctorum PP. scripta, imo et conciliorum Acta forent apocrypha. Solum ergo ita dicuntur ex adverso Bibliaci canonis, qui ratione materiæ, temporis et autorum, quorum sub nomine prodierunt, eo fine videntur scripti, vel in publicam lucem editi, ut pro canonicis haberentur, quo tamen, Ecclesia renitente, pervenire non potuerunt: huiusmodi sunt 3ª et 4ª Esdræ, 3ª item et 4ª Macchabæorum, liber Enoch, liber assumptionis Moysis, Evangelia sub nominibus aliorum apostolorum præter 7

s PL 42. 245.

t p. 44.

u *Corpus Iuris Canonici*. I. p. 37. Véase la nota 73 sobre la pretendida atribución de este decreto a Gelasio.

Matthæum et Ioannem, et alii plures, qui passim apud Patres et sacros interpretes occurrunt. Cæteri autem libri, qui sunt extra canonem, quin talem speciem canonicæ autoritatis unquam præ se tulerint, non dicuntur apocriphi sed *acanonisti;* quæ vox non accipitur in malam partem, ut plerumque solet vox *apocriphi.*

8 Notandum 4.°, quoties libri dicuntur apocriphi ex opposito approbationis canonica minoris, semper, aut fere semper sic appellari propter obscurationem positivam, non enim libri omnes, qui testimonium ab Ecclesia non habent, ne illud quidem, quod ex communi usu et laude fidelium sumitur, apocriphi vocantur: alioqui plurimi libri pii, saltem dum primum in lucem prodeunt, et priusquam obtineant communem fidelium usum, et plausum, inter apocriphos computari deberent. Obscuratio igitur negativa sufficit ad nomen apocriphi, dum hoc accipitur ut contrapositum autoritati canonicæ iuxta dicta numero præcedenti: secus vero, dum aliis aptatur libris. Fit autem positiva obscuratio vel per ignominiam apocriphi expresse inustam, vel per aliud censuræ genus, quo liber aliquis nullius vel suspectæ fidei esse declaretur. Unde colliges, proprie mereri nomen apocriphorum libros, aut scripta, quæ sanctæ Inquisitionis tribunal proscripsit, aut fidelium oculis, ac manibus publico decreto subtraxit. Ea namque proprie abscondita et obscurata manent atque adeo vel iuxta nominis etymologiam apocripha.

9 Sed quæres, utrum omnia quæ in libris apocriphis continentur, ficta vel falsa esse credendum sit? Responsio negativa communis, et verissima est, si generatim de libris apocriphis loquamur. Tum quia ita sensit D. Augustinus, cuius verba supra exaravimus. Ita quoque D. Hieronymus in caput 1m epistolæ ad Titum [v]; et quotquot Patres, aut interpretes existimant, scriptores canonicos nonnunquam ex libris apocriphis quædam < excerpsisse > [x]. Tum quia id ratio et experientia persuadent. Ratio: quia ut liber aliquis censeatur apocriphus, sufficit, quod libris canonicis, vel alias compertæ veritati contradicat aliqua sui parte, vel si mavis, magna vel maiore: cum hoc autem vere cohæret quod plura, vel aliqua vera simul intermisceat. Experientia: quia vel in ipsis hæreticorum libris ab Ecclesia damnatis, quibus nihil magis apocriphum, vera nonnulla tum ad doctrinam, tum ad historiam spectantia, non semel occurrunt.

10 Sed occasione ista quæres iterum, an verum sit quod scriptores canonici quædam desumpserint ex libris apocriphis? Præcipuum

v PL 26. 573-574.
x El ms. pone *exterpsisse.*

fundamentum ad affirmandum præbere videtur epistola catholica Iudæ apostoli: tum versu 9.°, ubi sic ait, *cum Michael Archangelus, cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore* etc.: quæ historia ex nullo libro canonico descripta videtur: quamvis enim Ezechielis[y] capite 3.° locus occurrat similis quantum ad contentionem Michaëlis Archangeli cum diabolo; nulla tamen ibi de Moyse mentio. Quocirca plures antiqui, ut Clemens Alexandrinus Stromate 6.°[z], Athanasius in Synopsi[a], et Didymus in eum locum[b], desumptam asserunt ex libro cui titulus *Assumptio Moysis:* quem tamen, veluti hac ex parte veracem, absolute fatentur apocryphum iidem AA., et passim cæteri consentiunt.

Tum versu 14.°, ubi prophetiam Enoch circa iudicium univer- 11
sale citat; quam prophetiam excerptam esse ex libro quodam Enoch existimant plerique veteres, nominatim Augustinus, citato libro 15.° de civitate cap. 23.°[c], et Hieronymus in caput 1m epistolæ ad Titum[d]: et tamen hi omnes librum illum apocryphum censent, exceptis Tertulliano, et Beda. Quod si obiicias ab scriptoribus sacris alienum esse libros apocryphos allegare, eo quod librum approbare videatur, qui librum allegat; negant assertum, et sequelam; quia cum fieri possit ut liber apocryphus veram aliquam sententiam aut narrationem contineat, nihil prohibet eam excerpere, quin cætera falsa, et inconnexa ullatenus approbentur.

Id. quod luculentius versat D. Hieronymus loco citato commen- 12
tariorum epistolæ ad Titum, ubi post alia, quibus apostolum egregium vindicat ab impia quorumdam reprehensione, quod versiculos quosdam ex poetis gentilibus Arato, Menandro, Epimenide, sive Callimacho sumpserit, sic ad rem nostram pergit: *qui autem putant totum librum debere sequi eum, qui libri parte usus est, videntur mihi et apocryphum Enoci, de quo apostolus Iudas in epistola sua testimonium posuit inter Ecclesiæ scripturas recipere, et multa alia, quæ Apostolus Paulus de reconditis est locutus. Possumus enim hoc argumento dicere: quia apud Athenienses ignotum Deum colere se dixit, quem illi in ara annotaverant, debere Paulum et cætera, quæ*

y Parece que el ms. contiene aquí un error, que puede provenir o del autor o de alguno de los copistas. La lucha a que aquí se alude entre Satanás y S. Miguel, no está en Ezequiel, sino en el capítulo 3.° de *Zacarías*.

z Cf. PG 9, 558.

a PG 28, 411.

b PG 39, 1815.

c PL 41, 470.

d PL 26, 573-574.

a ara scripta fuerat, sequi, et ea quæ Athenienses faciebant, facere: quia cum Atheniensibus in cultura ignoti Dei ex parte consenserat. Ubi ut argumentum, et scholasticam elegantiam in calumniam trahas. Nemo est tam sicarius, qui non aliquid boni aliquando fecerit. Ergo si unum bonum illius videris probavero, et in cæteris mihi incumbet necessitas, quæ mala fuerint, approbandi? Si inimicus adversus nos insurgatur et clamitet, gonne inter verba simultatis et rixæ aliquid loquetur veritatis? etc.[e]. Hæc Hieronymus. Prædicto fundamento accedit quod aliqui apud Patrem Nieremberg lib. 12.° de origine Sacræ Scripturæ cap. 15.° et 16.° putant [f], Apostolum Paulum in suis epistolis quædam ex libris apocryphis mutuatum esse: quod etiam Hieronymus dicere videtur verbis illis paulo ante relatis, *et multa alia, quæ Apostolus Paulus de reconditis est loquutus:* et clarius adhuc in caput 5[m] epistolæ ad Ephesios [g].

13 Sed, ut ab hoc ultimo incipiam, nullo fundamento convincitur, Paulum ex apocryphis quidquam produxisse, ut ostendit Nieremberbius loco citato. Deinde, quod attinet ad Sanctum Iudam, probabilius est quod multi existimant eum, quæ locis illis scripsit, non ex aliquo sumpsisse libro, qui suo tempore extaret, sed Hebræorum traditione, vel etiam Dei revelatione didicisse. Id ipsum censuit Chrysostomus pro loco Apostoli 2.ª ad Timotheum cap. 3.° v. 8 [h], ubi nomina magorum, qui Moysi restiterunt ponuntur *Iannes* et *Mambres*, quæ nomina quidam putant didicisse Paulum ex libro, cui titulus *pœnitentia Iannis et Mambræ*, quem inter apocryphos numerat Gelasius citato canone Sancta Romana Ecclesia [h]. Chrysostomus ergo, quem alii plures sequuntur, sic loquitur ad illa verba Apostoli HOMILIA 8.ª: *quinam isti sunt? Magi scilicet, et qui signa in Ægypto fecisse leguntur. Quomodo autem nusquam alibi ipsorum nomina inveniuntur, ea vel ex traditione vel ex spiritu Paulum didicisse fas fuit* [i].

14 Obiicies. Esto id credi possit de priori loco Sancti Iudæ: dubitari non potest quin posterior ex Enochi libro sumptus fuerit: id enim fatetur Sanctus Augustinus lib. 15.° de civitate Dei cap. 23.° dicens: *scripsisse quidem nonnulla divina Enoch, illum septimum ab Adam,*

e PL 26, 573-574.

f Joannis Eusebii Nieremberg e Soc. Iesu, *De origine Sacræ Scripturæ libri duodecim* (Lugduni 1641), pag. 447-449. Estos «apócrifos» citados por el P. Nieremberg son Syncellus, S. Jerónimo y S. Ambrosio.

g PL 26, 525.

h *Corpus Iuris Canonici*, I, p. 37.

i PG 62, 644.

negare non possumus [j]. Respondeo: in primis id non constat ex verbis Sancti Judæ, qui non ait Enoch scripsisse sed prophetasse. Deinde, licet Enoch nonnulla scripserit, et quidem divina; verisimilius est, ea periisse diu ante Novi Testamenti tempora sed tamen eo usque per fidam traditionem pervenisse notitiam illius prophetiæ, cuius meminit Sanctus Judas, et quæ olim extiterat in libro Enochi. Porro libros olim extitisse non paucos, quorum hodie nullum est vestigium, et quidem a variis Sanctis et Prophetis scriptos, constat ex ipsa sacra Scriptura variis in locis. Eos autem fuisse sacros, imo et canonicos fert opinio probabilis aut forte probabilior. Videndus super hac re Serarius noster in prolegomeno cap. 8.° quæs. 14.ª et 15.ª [k].

§ 4.° Utrum Ecclesiæ constitutionibus aut definitionibus conveniat autoritas canonica

Quoniam autoritatis canonicæ sacrorum librorum vim explicuimus, quæri nunc potest, utrum ea conveniat solis divinis voluminibus, qui Bibliorum catalogum constituunt, an etiam extendatur ad alia scripta, quæ doctrinam continent sacram, et Ecclesiæ probatam? Et 1.° occurrunt concilia generalia seu œcumenica, quorum acta videntur eiusdem esse autoritatis quam obtinent divina Biblia. Tum quia sunt norma, et regula nostræ fidei, tenemurque doctrinæ ipsorum non minus firmiter adhærere, quam divinæ Scripturæ. Tum quia per Ecclesiam Deus ipse loquitur, nobis autem Ecclesia per concilia: continent ergo conciliorum acta verbum Dei scriptum, non secus ac Acta apostolorum v. g. Tum quia Sanctus Gregorius Magnus, lib. 1.° epistola 24.ª, relatus in canone *sicut Sancti* distinctione 15.ª, sic ait: *sicut Sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia veneror me ac suscipere fateor* [l]. Sunt autem quatuor illa concilia Nicænum 1.m, Constantinopolitanum 1.m, Ephesinum 1.m et Calcedonense. Subiungit Sanctus Gregorius: *5.m quoque concilium pariter veneror*. Atque id ipsum consequenter dicendum est de reliquis deinceps conciliis generalibus. Occurrunt deinde constitutiones dogmaticæ summorum Pontificum, de quibus idem, quod de con- 1

j PL 41. 470.
k p. 45-48.
l LL 77. 478; cfr. *Decretum Gratiani*. distinc. 15. c. 2 (ed. Richter). f. 1. p. 35.

ciliis, quantum ad infallibilem autoritatem, censeri debet. Imo generalim canone *sic omnes* distinctione 13.ª dicitur: *sic omnes apostolicæ Sedis sanctiones accipiendæ sunt, tanquam ipsius divina Petri voce firmatæ sint* [m]. Et deinde canone *in canonicis* eadem distinctione, decretales epistolæ summorum Pontificum inter canonicas scripturas expresse connumerantur [n].

2 Nihilominus omnes agnoscere videntur differentiam aliquam inter libros canonicos, et Ecclesiæ, etiam definientis seu dogmata declarantis, scripta, quantum ad modum et indolem autoritatis.

3 Quod ut explicem, supponendum est, autoritatem Ecclesiæ definientis dogmata fidei, tradentisve doctrinam morum generalem, vere esse divinam, quantum ad sensum dogmatis, vel doctrinæ moralis, ut argumenta nuper facta pro conciliis plane convincunt, neque ullus catholicus refragatur. Hinc autem sequitur, autoritatem Ecclesiæ sic acceptam non posse non haberi parem autoritati Scripturæ Sacræ, siquidem per utrumque organum idem ipse Spiritus Sanctus sua nobis pandit oracula prorsus infallibiliter: cum hoc tamen cohæret, quod Bibliorum autoritas ex variis capitibus excedat acta conciliorum, et alia Ecclesiæ scripta dogmatica. Quæ capita colligit, ac breviter proponit Pater Serarius in prolegomeno capite 7.° quæstiuncula 12.ª, atque ex eo pauculis omissis aut mutatis, hi. transferenda sunt [ñ].

4 Est ergo Bibliorum autoritas Ecclesiæ autoritate maior 1.° quia revelationes novas, et proprie dictas, pro novis fidei articulis statuendis nullas iam accipit Ecclesia; sed solam divini Spiritus adsistentiam habet, per quam declarat, quodnam sit verbum scriptum, aut non scriptum, quomodo hoc aut illud intelligendum, quomodo ex utroque Dei verbo per ratiocinationem hoc aut illud colligatur; idque post multum studii, laboris, industriæ et consultationis, quam in verbo Dei, tam scripto quam non scripto, perscrutando adhibere debet Ecclesia, quoties de re difficili vel subobscura incidit controversia. Hæc aliter habent, plerumque saltem, in scripturis Bibliorum, quia ei novas expressasque a Deo revelationes habuerunt, et ad pleraque saltem scribenda non indiguerunt, aliud verbum Dei scriptum aut traditum, tanquam normam sibi præfixam, perscrutari.

5 2.°: quia Scripturæ verba omnia et singula ipsique adeo apices a Spiritu Sancto dictante sunt, ita ut neque falso neque frustra

m RICHTER, *Corpus Iuris Canonici* (Lipsiae 1879), p. 6.
n Ibid. p. 61.
ñ p. 32-33.

quidquam positum sit: quod non ita in Ecclesiæ testificantis aut iudicantis oratione, vel scriptione. In primis enim disputationes in conciliis, ante sententiam, ad fidem non spectant, id est non sunt fidei: deinde nec ipsius sententiæ rationes, eo præcise quod tanquam rationes adhibeantur, sunt dogmata fidei: ac denique nec fidei sunt in ipsa sententia verba singula, sed sensus tantum sententiæ: nisi forte sententia ipsa de verbo esset, v. g. in concilio Nicæno de verbo seu nomine *homousion*, in Ephesino de verbo *theotocos*, et in Lateranensi sub Innocentio III, et in Tridentino de verbo *transsubstantiatio*. 3.°: quia sacrarum scripturarum res omnes, sive de dogmatibus sint, sive de facto, sive generales, sive particulares, sive præteritæ, sive futuræ, sive præsentes, certissimæ sunt, et ad fidem spectant. At hæ tantum res ab Ecclesia propositæ ad fidem spectant, quæ generales sunt, et ad fidem aut mores faciunt.

Hæc eadem discrimina ante Serarium tradiderat cardinalis 6
Bellarminus libro 2.° de conciliis cap. 12.°[o], qui addit concilia in iudiciis particularibus errare posse, necnon in præceptis morum, quæ non toti Ecclesiæ, sed uni tantum aut alteri populo proponuntur. Item non omnia conciliorum decreta esse de fide, sed ea tantum, quæ tanquam de fide feruntur. Interdum enim concilia aliquid definiunt, non ut certum, sed ut probabile, ut concilium viennense, quod decrevit tenendum ut probabilius, infantibus in Baptismo infundi gratiam et virtutes, ut habetur Clementina unica de summa Trinitate, et fide catholica[p]. Tunc autem proponitur decretum tanquam de fide, cum concilia dicunt, se explicare fidem catholicam, aut hæreticos declarant contrarium sentientes; aut certe, quod est communius, eis anathema dicunt; quando autem nihil horum dicunt, non est certum, rem esse de fide, ut monet idem Bellarminus; qui præterea notat non esse hæreticum dicere, in canonibus conciliorum aliquod verbum esse supervacaneum, aut non recte positum, nisi forte de ipso verbo sit decretum formatum, ut in exemplis nuper allatis.

Ex eisdem fere capitibus discrimen iam antea sumpserat inter 7
Scripturas canonicas et Ecclesiæ scripta, fuseque explicat Melchior Canus lib. 3.° de locis theologicis cap. 3.°[q], [illegible] demum consonat

o *Opera* (ed. VIVES). t. 2. p. 262-264.
p DENZINGER-BANNWART. n. 483; MANSI 25 411.
q MELCHIORIS CANI. *Opera. De locis* (Venetiis 1759). p. 74-78.
r El ms. pone *hac*, que pudiera absolutamente defenderse, sobreentendiendo *sententia*. Pero como otras veces tiene también la misma equivocación, opinamos que cuadra mejor la conjunción.

Eximius Doctor disp. 5.ª de fide sect. 3.ª a n.º 3.º ad 6um [s]: ubi prædictum discrimen in eo collocat, quod scripturæ canonicæ non modo sensum sed verba dictet Spiritus Sanctus; ideoque n.º 3.º illam censet hoc modo definiendam: *Scriptura instinctu Spiritus Sancti scripta, dictantis, non tantum sensum, sed etiam verba.* Postea n.º 4.º ad finem, de particula definitionis ultima sic loquitur: *denique particula illa videtur necessaria ad distinguendam Scripturam sacram ab aliis scripturis, quarum sensum etiam Spiritus Sanctus dictat, et nihilominus in canone sacrorum librorum non numerantur: unde etiam hæc scriptura canonica appellatur. Id patet de conciliis; quia etiam in eorum definitionibus, seu decretis Spiritus Sanctus dictat sensum et veritatem, et nihilominus sacra scriptura non sunt, quia scilicet verba non dictat.*

8 Propter hæc tota vel potissima ratio differentiæ videtur ad hoc unum revocanda, quod scriptura canonica contineat, non solum sententiam Dei, sed verbum Dei, quodque ipsissimis verbis divini Spiritus sit conscripta: unde et verbum Dei scriptum appellatur. Hanc prærogativam ipsæmet sacræ litteræ prædicant, ut Lucæ 1.º [v. 70] *sicut locutus est per os sanctorum, qui a sæculo sunt, prophetarum eius;* ad Hebræos 1.º [v. 1] *olim Deus loquens Patribus in prophetis;* ad Romanos 3. 2.º *credita sunt illis*, nempe iudæis, *eloquia Dei*, scilicet scripturæ sacræ: quod David in seipso confirmat 2.º Regum cap. 23.º versu 2.º dicens: *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo eius per linguam meam.* Quo specta[t] illud Augustini concione 2.ª in psalmum 90: *de civitate a qua peregrinamur, scriptæ nobis venere litteræ* [t].

9 Hinc oritur, quod omnia in Bibliis contenta, prout illibi a scriptore proposita, sint de fide; nihil enim propriis Dei verbis proponi potest falsum, aut incertum au[t] supervacaneum, sive res sit iuris, sive facti; sive sit theologica, sive philosophica, sive historica. Non ita profecto se Deus gerit, ut sæpe reges au[t] principes, qui sæpe quas epistolas pro suis haberi volun[t], secretariis committunt dictandas et exarandas, ipsique non lectas subscribunt. Deus quippe in hisce litteris quas ad nos erudiendos per suos amanuenses nobis dignanter scribit, ne verbulum quidem importunum aut inordinatum velut incuriosus præterire potuit. At propter rationem oppositam in scriptis Ecclesiæ dogmaticis et actis conciliorum non omnia sunt fide

s Ed. Vives. t. 12. p. 142-143.
t Cita «ad sensum»; PL 37.1159.

credenda: sunt etenim eloquia pure humana, quamvis sententia continens fidei articulum sit divina: unde et humana ratio plura confert ex propriis sive ad apparatum, sive ad ornatum aut explicationem sententiæ divinæ. Non igitur Ecclesia se gerit ut amanuensis, qui mera verba Principis actu dicantis excipit scripto, sed potius ut internuntius, qui sententiam Principis apud alios propriis verbis declarat, variisque rationibus proprio marte suadet et illustrat. Unde tandem concluditur, autoritatem canonicam, quæ propria est et characteristica divinorum Bibliorum, non esse utcumque summam aut divinam, sed talem, quæ reddat scripturam aliquam undequaque dignissimam fide supernaturali, ne verbis quidem exceptis. Id quod exigit proprietas omnimoda, qua Sacræ Scripturæ dicuntur *a Spiritu Sancto dictatæ:* qui enim propriissime dictat scriptum aliquod, non solum sententiam, sed verba ipsa dare putatur.

Iam ad rationes dubitandi facile respondemus. Fatemur acta 10
conciliorum esse paris aut eiusdem autoritatis cum Bibliis, non quoad verba, sed tantum quoad sententiam, non quidem totius contextus, sed illius dumtaxat qui canonem seu decretum tamquam de fide proponit. Hoc sensu accepta conciliorum acta sunt norma, et regula nostræ fidei: nec minus illis hærere debemus, quam Scripturæ sacræ. Attamen inde non sequitur eiusmodi scriptis convenire autoritatem canonicam Bibliorum propriam; hæc enim non est divina utcumque, sed divina tam in sententia quam in verbis; tam in toto contextu, quam in parte. Dicitur quidem Deus per Ecclesiam loqui latiori sensu, si tamen strictissime sumatur locutio, non tam Deus loquitur per Ecclesiam, quam providet ut Ecclesia nobis loquatur merissimam veritatem, et genuinam sententiam Spiritus Sancti. Unde nec acta conciliorum continent verbum Dei scriptum, nisi vox *verbum* ample sumatur.

Ad autoritatem magni Gregorii respondet Bellarminus loco 11
citato[1], illud *sicut* sonare similitudinem, non æqualitatem; ut illud Matthæi 5.° [v. 48], *estote perfecti sicut Pater vester cælestis perfectus est.* Vel, si æqualitatem sonet, dicendum erit, non comparari a Gregorio concilia cum evangeliis in omnibus, sed tantum in ipsa certitudine eorum quæ in scripturis dicuntur et in conciliis definiuntur. Cum enim utraque sint infallibilis veritatis, æque certa dici possunt. Idem dicendum de constitutionibus Summorum Pontificum.

Ad alterum locum iuris canonici, respondent Canus, Bellarmi- 12

[1] t. 2, p. 264

nus et alii communiter, in eo errasse Gratianum decreti collectorem, fortasse deceptum ex depravato Augustini codice quem habuit. Verba quippe Sancti Augustini lib. 2.° de doctrina christiana cap. 8.° non ea sunt, quæ Gratianus eo loco transcripsit; sed hæc: *in canonicis scripturis ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur. Inter quas (scilicet ecclesias) sane illæ sunt quæ apostolicas Sedes habere, vel epistolas accipere meruerunt* [x]. Quorum sensus est, iudicium de divinis scripturis spectare ad ecclesias catholicas: inter quas potissimum consulendæ sunt quæ apostolicas habuere Sedes, ut sunt ecclesiæ Antiochena et Romana, in quibus sedit Petrus apostolus, aut Ephesina, in qua sedit Ioannes; vel quæ meruerunt ab apostolis epistolas accipere, cuiusmodi sunt illæ omnes quibus scripsit Paulus. Non igitur Augustinus loquitur de Pontificum epistolis decretalibus, sed de epistolis apostolorum quæ variis ecclesiis missæ sunt.

13 Addit cardinalis Bellarminus Gratianum, etiam hoc errore posito, non voluisse dicere decreta Pontificum esse proprie scripturas sacras et canonicas, ut sunt evangelia vel Psalmi; sed esse scripturas sacras, ut distinguantur a profanis; et canonicas ut distinguantur a scriptis sacris Patrum, quæ non sunt regulæ, nec habent auctoritatem obligandi: licet enim canones Pontificum et Conciliorum distinguantur, et postponantur scripturæ divinæ, tamen suo modo sunt et dici possunt scripta sacra et canonica; quo sensu 7.ª Synodus actione 3.ª vocat decreta conciliorum divinitus inspiratas constitutiones [y]. Imo Innocentius cap. *cum Marthæ*, extra de celebratione Missarum [y], vocat *Scripturam sacram* sententiam illam Augustini sermone 17.° de verbis Apostoli, *iniuriam facit martyri qui orat pro martyre* [z]. Quod autem Gratianus senserit conciliorum decreta non esse æquanda divinis Scripturis propie dictis, patet ex causa 36.ª q. 2.ª canone *placuit* [a], ubi Hieronymi sententiam quia munita erat testimonio divinæ Scripturæ, anteponit concilii decreto [b].

14 Sed adhuc obiici potest canon *sancta romana ecclesia* distinctione 15.ª [c], ubi inter alia scripta, quæ suscipienda esse decernitur, de quadam Sancti Leonis epistola dogmatica sic dicitur: *item Epis-*

x **PL 34, 40.**
x *Concilium nicaenum secundum;* MANSI. 12, 1140.
y **C. I. C., parte 2.ª, p. 639.**
z PL 38, 868. El texto, al pie de la letra, dice: «Iniuria est enim, pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendare».
a **C. I. C., parte 1.ª, 1292.**
b Todo este número 13, aunque el ms. no lo ponga como cita, está tomado **al pie de la letra de Belarmino, t. 2, p. 263-264.**
c **C. I. C., I. 37.**

iolam Beati Leonis Papæ ad Flavium Constantinopolitanum episcopum destinatam: cuius textum quispiam si usque ad unum jota disputaverit, et non eam in omnibus venerabiliter acceperit, anathema sit. Unde videtur colligi, non tantum sententias, sed etiam verba omnia illius epistolæ, tanquam ad fidem spectantia, probari.

Respondetur, ex eiusmodi verbis tantum haberi, quod Sancti 15
Leonis epistola recipienda sit *venerabiliter* usque ad unum jota; nec mirum, cum illa summis laudibus suscepta fuerit at Patribus concilii Calcedonensis, qui per omnia probatam inter eiusdem concilii Decreta unanimiter inseruerunt, tanquam fidei regulam infallibilem. Hinc autem non sequitur, omnia illius verba esse de fide: non enim quicquid venerabiliter suscipere debemus, continuo inter fidei articulos numeramus. Adde quod ipsemet canon in obiectione allegatus, sic incipit: *sancta romana Ecclesia post illas veteris Testamenti et novi Scripturas, quas regulariter (id est, canonice) suscipimus, etiam has suscipi non prohibet*[d]: quo exordio satis declarat, multa, quæ deinde recenset scripta ecclesiastica, canonicis scripturis esse postponenda.

Unde notandum obiter, etsi rationes et verba conciliorum non 16
sint fide credenda, non ideo fas esse, minus venerabiliter, aut irreverenter ea tractare, vel pro libitu reiicere, seu vertere in dubium. Plura quippe non pertingunt ad certitudinem fidei, quæ tamen absque errore, temeritate, vel impietate negari non possunt. Sic quod Summi Pontifices in canonizatione Sanctorum errare non possint, non est fidei articulus, ut notant communiter theologi. Est tamen usque adeo certum, et fidei principiis consonum, ut a nullo catholico verti possit in dubium. Vide Doctorem Eximium disp. 5.ª de fide, sectione 8.ª n. 8.ª, ubi contrariam assertionem censet esse impiam, ac temerariam [e].

Idem, eademque ratione dicendum de approbatione Religionum 17
per Sedem Apostolicam facta, quidquid dicat Magister Canus lib. 5.º de Locis cap. 5.º ad finem [f], ubi de re ista nimis licenter, et audacter disserit, ut mitissime loquar. Id autem intelligendum est (inquit Eximius Doctor loco citato n.º 9.º), quoad substantiam Religionis, quidquid sit de circumstantiis, ut esse possunt, vel in approbatione Religionis non necessariæ, vel in nimia multitudine earum: quamvis

d *Ibid.*, col. 36.
e Ed. Vives, t. 12. p. 163-164.
f p. 140.
g t. 12, p. 164.

etiam in his non sit temere ferendum iudicium: substantiam autem voco, quod religio approbata, non solum non sit noxia vel inutilis, sed etiam simpliciter sit via ad perfectionem: in quo graviter erravit Cano contrarium sentiens: nam illud temerarium reputavit D. Thomas opusculo 19.° cap. 4.° [h], et dicta assertio est valde consentanea Concilio Tridentino sessione 25.ª capite 16.° de Regularibus [i], et Concilio Constantiensi, quod damnavit Wiclefum et Ioannem Hus, quia male sentiebant de Religionibus a Sede apostolica approbatis [j]. Denique fave, communis sensus Ecclesiæ, ita sentientis de religionibus approbatis, et contrarium tanquam scandalosum, et impium damnantis. Hæc et alia citato loco Doctor Eximius; videndus etiam tomo 3.° de religione lib. 2 cap. 15.° [k].

§ 5.° Præstringitur controversia celebris de facto Jansenii

1 In his, quæ de auctoritate decretorum Ecclesiæ diximus, maxime notandum velim, quod dum Doctores catholici dicunt, Papam aut concilium errare posse in controversis facti, non inde sequitur, quod novatores Jansenistæ contendunt, Ecclesiæ iudicium esse fallibile, cum doctrinam alicuius libri hæreticam esse declarat. Notum est Jansenistas fateri, saltem voce tenus, hæreticas esse quinque propositiones extractas ex libro Jansenii, et ab Innocentio X proscriptas; negare tamen, quod earum sensus damnatus reipsa contineatur in libro Jansenii, quamvis id sæpe sæpius Summi Pontifices declaraverint: quia, inquiunt, utrum liber Jansenii bene intellectus secundum sensum obvium et naturalem, doceat hæreses, an doctrinam catholicam, non est quæstio iuris sed facti. In quæstionibus autem facti non est infallibile iudicium Ecclesiæ: sed errare potest: nec fideles obligat ad assensum internum; sed ad silentium dumtaxat obsequiosum. Id quod tanta confidentia iactitant Jansenistæ ut contrariam sententiam asserant novam, temerariam, scandalosam, falsam, erroneam, et hæreticam; ut videre licet in Historia quinque propositionum Jansenii, lib. 5.° [l].

h *Opusculum contra impugnantes Dei cultum et religionem.* - *Opera omnia*, t. 15 (Parmae 1864), p. 19.

i Mansi, 33, 178.

j Cf. v. gr. Denzinger-Bannwart, n. 601-603.

k Ed. Vives, t. 15, p. 191-198.

l Se refiere a la *Histoire des cinq propositions de Jansenius*, editada en Lieja en 1699 y que suele atribuirse a Du Mas.

Verum hoc Jansenistarum effugium, quod magnas, in Gallia præ- 2
sertim, et Belgio, turbas excitavit, hodieque excitat, validissime præcisum est a modernis vere catholicis, qui Jansenianam sectam impugnarunt: quorum argumenta videri poterunt in 1.° libro citatæ Historiæ, quæ sine nomine autoris edita est gallica lingua Leodii anno 1699. Videri poterit Pater Gabriel Daniel in opere de vero spiritu novorum Sancti Augustini discipulorum, quod gallica lingua, eaque disserta et perjucunda, scriptum, quatuor edidit tomulis; ubi totam hujus sectæ molem funditus evertit; et inter alia, prædictum propugnaculum de errore facti clarissime diruit variis in locis, præsertim tomo 1.° epistola 2.ª et 6.ª; et tomo 2.°, epistola 30 m.

Nunc breviter impugnari poterit argumento duplici. 1m: quia 3
nullo jure dicitur, prædictam quæstionem facti solius esse, non juris; tum quia apud jurisconsultos, a quibus hanc locutionem theologi mutuati sunt, non facti, sed juris quæstio vocatur, quæ sensum alicujus textus inquirit. Unde et apud theologos, dum super sensu alicujus loci Scripturæ sacræ quæstio exoritur, omnino censetur quæstio juris. Tum etiam quia si res est juris, quod textus quinque propositionum proscriptarum sensum habeat hæreticum, cur non pariter res juris erit, quod alicujus libri textus hæreticam doctrinam præseferat? Profecto libri textus nihil est aliud quam continuata series, texturaque propositionum: unde solum differt ab unius sententiæ textu penes magis et minus intra eamdem lineam, vel intra eamdem speciem quantitatis: si ergo ad jus Ecclesiæ infallibiliter docentis pertinet, unius aut quinque propositionum textum intelligere, et fideliter declarare fidelibus, cur non et propositionum viginti? Cur non et centum? Cur non et mille? Numquid obstare poterit ordo, et colligatio ipsarum inter se, quatenus librum apte complent? Numquid Spiritus Sancti assistentia nimio propositionum numero lasseseet, et Ecclesiam librum aliquem examinantem veluti fessa desseret post lectas quatuor aut quinque sententias? Vana hæc prorsus et ridicula deliramenta.

Quapropter inconsequenter dicunt Jansenistæ non potuisse 4
Ecclesiam errare dum famosas quinque propositiones proscripsit,

m Esta obra no consta en SOMMERVOGEL (*Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*) entre las obras atribuídas al P. Daniel, ni tampoco en las enciclopedias eclesiásticas (Cf. v. gr. DTC). Debe haberse perdido o ser muy rara. Nadie que conozca los puntos de contacto que tuvieron como escritores el P. Lossada y el P. Daniel, extrañará las grandes alabanzas que tributa el primero al segundo: ambos científicos a la vez y literatos, polemistas y satíricos. El P. Gabriel Daniel vivió de 1649 a 1728.

errasse tamen dum eas Jansenio attribuit, seu earum sensum damnatum eumdem esse declaravit cum sensu libri Jansenii: pari quippe iure, vel iniuria, novator aliquis diceret, illam v. g. propositionem, *interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ numquam resistitur*, quæ una est ex quinque Jansenianis hæresibus, immerito damnatam esse quia, licet Ecclesia recte damnaverit errorem quem inibi expressum credidit, et in illis verbis videre sibi visa est; perperam tamen illorum sensum accepit nec eiusmodi textum bene intellexit, sed hæresim putavit esse, ubi non est: imo ubi potius doctrina catholica sonat recte intelligentibus verborum vim, atque syntaxim quo dicto, iuxta Jansenistarum doctrinam, Ecclesiæ catholicæ temeratur auctoritas; quia quæstio de proprio ac genuino sensu certi cuiuspiam textus novi, ac recentis, non est iuris sed facti non revelati; nec Ecclesia habet promissam *infallibilitatem grammaticalem*, ut Jansenistæ, mares et feminæ, ioculariter locuntur in Gallia. Haec qui dicere tentaret, nullatenus posset a novatoribus istis coargui. Sed quid hypothesi opus est? Satis constat, ipsosmet Jansenismi proceres, et secta peritiores, quantumvis fallere et dissimulare velint, persuasum habere, quod Ecclesia miserabiliter erraverit in damnandis quinque propositionibus secundum sensum proprium, obvium, ac naturalem.

Alterum argumentum: quia, esto non iuris sed facti vocetur quæstio, qua de loquimur, nihil obtinent Jansenistæ. Falsum quippe est, quod Ecclesia possit errare in omni quæstione facti: neque id asserunt doctores catholici; utpote qui tantum locuntur de factis quibusdam personalibus, particularibus, aut iudicialibus, quæ dogmata generaliter credenda non tangunt, nec ad communes Ecclesiæ mores pertinent, ut an talis sit promovendus ad episcopatum, an iure fuerit promotus, an videatur deponendus; quæ exempla Bellarminus adducit lib. 4.° de Romano Pontifice, cap. 2.° [n]. Cæterum, quædam alia sunt facta, quæ dogmatica seu doctrinalia dicuntur, eo quod magnam cum dogmatis connexionem habeant, nec ab eis divelli possint, aut sine periculo aut discrimine doctrinæ catholicæ negari: v. g. quod concilia, quæ pro œcumenicis habentur vere exstiterint legitimaque fuerint: quod eorum decreta, quibus hodie fides Ecclesiæ dirigitur, vere et fideliter, atque ad mentem episcoporum tunc præsentium fuerint scripta, vel typis mandata, saltem quoad substantiam: quod

n Ed. Vives, t. 2, p. 79.

tale capitulum Evangelii nunc exstans vere sit illud ipsum, quod in Ecclesia primitiva extabat: quod scripta Patrum testificantium de traditione catholica, circa transsubstantiationem v. g., hunc determinate sensum habeant: et alia innumera, quæ facile cuivis occurrent.

Porro factis dogmaticis istiusmodi quis dubitet, annumerandum esse, quod pertinet ad sensum proprium alicuius libri doctrinalis? Si enim Ecclesia potest ita decipi, ut post maturum examen libros sensu catholicos tanquam hæreticos proscribat, et fidelibus subtrahat: contra vero, libros noxios tanquam sanos et innoxios approbet, commendet, et legendos proponat; quis non videat, quanta inde fidelium pernicies, quanta veræ doctrinæ, imo et Ecclesiæ totius ruina sequeretur? Si Ecclesia potestate careret obligandi fideles ad assentiendum iudicio suo de rebus huiusmodi, quomodo posset errorum cursum sistere? aut impedire, ne inimicus homo sub nomine grani evangelii, sparsis ubique libris, zizaniam disseminaret impune? aut etiam dogmata definire infallibiliter ex traditione, quæ tota consistit in scriptis Patrum probe intellectis? 6

Certe qui dixit Petro, et singulis deinde successoribus, *pasce oves meas* Ioannis 21.° (v. 17), assistentiam dedit, promisitque certissimam ad discernenda noxia pascua ab innoxis, ne alioqui posset aliquando contingere, ut ipsius Summi Pastoris ductu iussuque, grex totus, et omnes oves Christi letiferis magis quam salutaribus pascerentur. At id mali contingeret absque dubio, si posset Ecclesia, vel Summus Pontifex ex cathedra loquens, in prædictum errorem incurrere. Nam fidelium vulgus doctrinæ pabulum accipit a concionatoribus et prælatis: hi vero, quæ populum docent, communiter discunt ex libris ab Ecclesia probatis: et ab ea improbatos, præsertim hæreseos nota inustos, vitant ipsi, vitareque docent tanquam veneno infectos. 7

Adde 1.°, quod haec perpetua fuit Ecclesiæ praxis, libros hæresi infectos condemnare: ac deinde tanquam hæreticos punire, quoscumque inveniret eiusmodi proscriptis libris pertinaciter adhærentes, aut eorum doctrinam approbantes. Fac, aliquem modo patrocinium suscipere librorum Lutheri et Calvini, eo scilicet prætextu, quod Ecclesia per errorem facti non bene intellectos immerito damnaverit, quasi perversa dogmata docerent, quæ re ipsa non docent. Is, procul dubio, apud omnes catholicos, non 8

tantum hæreseos suspectus, sed plane reus haberetur, vel ut minimum tanquam hæreticorum fautor, et Ecclesiæ rebellis.

9 Adde 3.°, quod quæstio ista an Ecclesiæ potestas competat infallibiliter iudicandi de sensu librorum, quæstio iuris est citra dubium: in hac autem quæstione standum est Ecclesiæ iudicio: siquidem, vel iuxta adversarios, Ecclesiæ iudicium est infallibile in quæstionibus iuris. At quæstionem istam licet Ecclesia non definierit generaliter, et signate; definivi tamen exercite, quoties potestatem eiusmodi tanquam sibi propriam exercuit, libros bonos approbando, aut malos improbando, fidelesque obligando, ut iudiciis huiusmodi omnino se submittant. Porro Ecclesiæ iura, potestatemque certam iudicandi, nemo novit melius, quam Ecclesia ipsa. Hæc autem non tantum se iudicare posse censuit de sensu libri Jansenii, sed etiam iudicium suum adeo certum, et omni fide dignum credit, ut fideles omnes obligatos velit ad assentiendum indubitanter: atque in Gallia præsertim neminem ad gradus academicos, aut ad Beneficia ecclesiastica promoveri sinit, quin prius iureiurando protestetur sub præscripta iuramenti formula, sincere se, et ex animo condemnare doctrinam prædictarum quinque propositionum, tanquam extractam ex libro Jansenii, et in sensu ab autore intento, id est, in sensu verborum proprio, ac genuino, quem sponte præ se fert contextus libri, cui titulus est *Augustinus*. Illa quidem iuramenti formula valde incommoda jansenistis accidit; sed nihilominus ipsorum plerique sub ea iusiurandum emittere non erubescunt, ne cum detrimento veritatis, ut ipsi dicunt, ab Universitatibus, aut Præbendis arceantur inclyti veræ doctrinæ, id est jansenianæ, defensores: quasi vero mendaciis et periuriis litare fas esset veritati.

10 Facta est autem prædicta formula primum in generali conventu Cleri Gallicani Parisiis anno 1657.°; ut per eam omnes acquiescerent oraculo Alexandri VII in Bulla edita 16.° octobris anno 1656.°, ubi sic fatur: *cum, sicut accepimus, nonnulli iniquitatis filii prædictas quinque propositiones rei in libro prædicto eiusdem Cornelii Jansenii non reperiri, sed ficte et pro arbitrio compositas esse, vel non in sensu ab eodem intento damnatas fuisse, asserere magno cum Christifidelium scandalo non reformident; nos, qui omnia, quæ hac in re gesta sunt, sufficienter et attente perspeximus ... quamcumque dubitationem super præmissis in posterum auferre volentes, ut omnes Christi fideles in eiusdem fidei unitate sese continuent, ex debito nostri pastoralis officii, ac matura deli-*

beratione, præinsertam Innocentii prædecessoris nostri constitutionem, declarationem, et definitionem harum serie confirmamus, approbamus, et innovamus; et quinque illas propositiones ex lib. præmemorati Cornelii Jansenii episcopi Iprensis, cui titulus est Augustinus, excerptas, ac in sensu ab eodem Cornelio Jansenio intento damnatas fuisse declaramus, ac definimus, ac uti tales, iusta scilicet eadem singulis nota, quæ in prædicta declaratione, ac definitione unicuique illarum singulatim inuritur, iterum damnamus, etc. [ñ]

Deinde idem Alexander VII eamdem quoad sensum formulam præscripsit, munivitque constitutione apostolica 15 februarii 1665: quæ formula concepta est sub his terminis: *ego N. constitutioni apostolicæ Innocentii X, datæ die 31.ª maii 1653, et constitutioni Alexandri VII, datæ 16 octobris 1656, Summorum Pontificum, me subiicio, et quinque propositiones ex Cornelii Jansenii libro, cui nomen Augustinus, excerptas, et in sensu ab eodem autore intento, prout illas prædictas constitutiones Sedes apostolica damnavit, sincero animo reiicio, et damno; et ita iuro. Sic me Deus adiuvet, et hæc sancta Dei evangelia* [o]. Hactenus iuramenti formula. 11

Accedit 3.ª, quod novatores isti omnino inconsequenter autoritatem Ecclesiæ denegant in re præsenti, sive iuris sive facti dicatur. Eorum quippe fundamentum est, quod Ecclesia olim approbavit S. Augustini libros in materia de gratia: cum ergo liber Jansenii meram contineat doctrinam S. Augustini, non nisi per errorem potuit is liber ab Ecclesia damnari, nec potuit non Ecclesia decipi, dum eius doctrinam eamdem esse cum doctrina damnata quinque propositionum: nam alioqui sequeretur, quod eadem doctrina in Ecclesia Dei pro diversis temporibus esset approbata et damnata, catholica et hæretica. Vides, ut Jansenistæ autoritatem Ecclesiæ tribuant infallibilem in approbandis S. Augustini scriptis, adeoque in iudicando de vero ac genuino sensu librorum Sancti Doctoris: quorum tamen contextus extra dubium profundior est et intellectu difficilior, quam qui legitur in libro Jansenii. At ad iudicium huiusmodi non minus certe necessaria est infallibilitas gramaticalis, quam ad iudicium de sensu libri janseniani: nec ulla disparitas aut responsio apta reddi potest quærenti, cur Ecclesia in altero præ altero iudicio fuerit vel non fuerit errori obnoxia. 12

ñ Cf. DENZINGER-BANNWART, n. 1098 y *Bullarium Taurinense*, 16, 247 a.
o Cf. DENZINGER-BANNWART, n. 1099 y *Bullarium Taurinense*, 17, 336 b.

13 Unde cum ipsi ratiocinantur sic: Ecclesia doctrinam approbavit contentam in libris Augustini Hipponensis: at evidens mihi est, quod nihil aliud quam eadem doctrina continetur in Augustino Jansenii: ergo credere debeo Ecclesiam non nisi per errorem et allucinationem condemnase librum antistitis Iprensis. Cum, inquam, sic ratiocinantur, quis prohibet omissa minore, negare consequentiam, quæ in eorum principiis minime sequitur, sed potius hæc alia disiunctiva: ergo vel Ecclesia erravit condemnando librum Jansenii, vel erravit approbando libros Augustini, quod ut videas, inverte ratiocinium hoc paclo: Ecclesia condemnavit librum antistitis Iprensis; atqui evidens mihi est, quod is liber nihil aliud continet quam doctrinam ipsissimam Augustini Hipponensis: ergo credere debeo, Ecclesiam non nisi per errorem et allucinationem olim approbasse libros antistitis hipponensis.

14 Hinc jansenistæ a neutro Augustino hipponensi vel iprensi veram de gratia doctrinam cifra formidinem audire possunt, cum ubique timere, vel suspicari debeant errorem Ecclesiæ sive approbantis, sive damnantis. Nisi forte, quod non temere creditur, Ecclesiam veterem ab hodierna clanculum apud se distinguant: sequuti sunt videlicet in Gallia Prooparentem San-Ciranum abbatem, Jansenii coævum, et alto amicitiæ fœdere coniunctum: quem constat ecclesias catholicas ea ratione distinxise, ut quæ primis duodecim sæculis viguit, veram et castam Christi sponsam diceret; illam vero, quæ deinde sequuta est, a puritate degenerasse et errori se prostituisse: nec iam mereri nomen Ecclesiæ, nisi eo sensu, quo aqua turbida et corrupta, fluens eodem alveo, quo prius aqua pura et limpida, eiusdem fluvii nomen adhuc retinet. Verum hoc erit aperte sentire cum lutheranis et calvinistis, et ad eorum castra deficere, deposita simulationis larva. Commodum id esset Ecclesiæ catholicæ, ne tamdiu simulatos filios, piæ matris viscere torquentes, alere teneatur in gremio.

15 Accedit 4.° quod Jansenius ipse palam agnovit infallibilitatem Ecclesiæ in quæstione præsenti, dum se paratum ostendit, tum in epistola quam ad Summum Pontificem Urbanum VIII scripsit, tum in epilogo libri sui, tum in testamento, quod condidit iam morti proximus: paratum, inquam, se esse protestatus est, iudicium suum Ecclesiæ et Sedis apostolicæ iudicio submittere circa doctrinam libri a se compositi, cui nomen *Augustinus*. Nominatim in eiusdem libri epilogo monet, se, quod numquam a Sancti Augustini mente recesserit, dicere non audere: proinde, quidquid docuit in his de gratia

quæstionibus difficillimis, non ut suas, sed ut Sancti Augustini sententias exponeret, ita se iudicio Sanctæ Sedis et Ecclesiæ romanæ subiectum velle, ut ex tunc, illud teneat vel retractet, commendet vel anathematizet, prout ipsa tenendum vel retractandum, condemnandum vel anathematizandum iudicaverit.

At, nisi Jansenius infallibilem crederet Ecclesiam in sensu libri 16
sui diiudicando, et ad sensum librorum S. Augustini comparando, non deberet, nec licite posset Ecclesiæ iudicio sic stare, ut ob solam eius autoritatem, sententias a se expressas condemnaret; sciret enim exponi se periculo condemnandi doctrinam ipsissimam S. Augustini, quam non dubitabat esse catholicam; si nimirum usque adeo erraret Ecclesia, ut doctrinam libri janseniani damnabilem et hæreticam declararet, putans esse diversam a doctrina S. Augustini, cum esset eadem; qualiter de facto Ecclesiam errasse contendunt Jansenistæ. Sane Jansenius, ut testatur ipse, decem annos impenderat in perlegendis S. Augustini scriptis omnibus; et in libris de gratia contra Pelagianos, et semipelagianos perscrutandis annos 22; nihilominus, quod tanto labore sibi persuaserat de sensu S. Doctoris, paratus est abiicere ac detestari tanquam hæreticum, ob solum Sedis apostolicæ iudicium. Quid ergo, nisi vere infallibile, et a superiore lumine profectum putet iudicium illud? Utinam jansenistæ hac in re Magistri sui doctrinam sectarentur.

Accedit tandem, quod ipsi jansenistæ iudicium Sedis apostoli- 17
cæ supponunt infallibile in factis istiusmodi, cum sua ipsorum interest. Nam, ut alia omittam, anno 1663, doctrinam suam circa materiam quinque propositionum scripto consignatam, et quinque articulis expressam, miserunt Alexandro VII. Summo Pontifici; eumque ab eo approbatam fuisse dicerent (quod tamen falsum esse ostendit historia citata quinque propositionum lib. 4.°); inde intulerunt, hodieque inferunt suam ipsorum doctrinam a nemine posse citra iniuriam accusari, et in suspicionem hæresis adduci. Supponunt ergo certum esse iudicium Romani Pontificis de sanitate doctrinæ in illis quinque articulis contentæ, atque ita certum, ut nemini liceat ne suspicari quidem oppositum. At nisi Romanus Pontifex sit infallibilis in declarando sensum cuiuslibet scripti catholicum, vel hæreticum, quo iure poterunt consequentiam istam deducere jansenistæ: Quid prohibet dicere Alexandrum septimum errore facti fuisse deceptum, dum scriptum quinque articulorum non bene intellectum approbavit? Maxime cum scriptum illud admodum fuerit ambiguum, et perplexis verborum ambagibus concep-

lum: quæ causa fuit, cur congregatio cardinalium coacta Romæ die 21.ª iulii anni 1663 [1], super eo jansenistarum scripto, nihil respondendum esse censuerit; prout re ipsa factum est. Nunquid pro jansenistarum lubitu et commodo, iudicium Sedis apostolicæ in rebus huiusmodi nunc fallibile est, nunc infallibile?

18 Idem argumentum fieri potest ex eo, quod Jansenistæ librum Patris Ludovici de Molina passim detestantur tanquam semipelagianis erroribus infectum, Molinam ipsum semipelagianorum Patriarcham appellant, et omnes eius sectatores Pelagianismi, et semipelagianismi convictos esse iactitant: non alia de causa, nisi quia (ut ex quibusdam falsis narrationibus ipsi colligunt) Clemens VIII, et Paulus V, ex iudicio congregationis de Auxiliis, Molinæ librum condemnarunt tanquam erroribus illis scatentem. Vel ergo credunt, iudicium istorum Pontificum esse certum, nosque ad assentiendum obligare, vel non credunt. Si credunt, quam disparitatem, vel disparitatis umbram dabunt ad iudicium Ecclesiæ contra librum Jansenii? Negare saltem non possunt, Bullas contra Molinam non fuisse publicatas; quod de Bullis contra Jansenium dicere nequeunt. Has ergo, a fortiori obligantes esse, dare debent. Si non credunt: non ergo, nisi per iniuriam, erroris insimulant Molinam, et sectatores eius; nam, sicut ipsi clamitant, iniuriam irrogari Jansenio et eius sequacibus, dum eorum doctrina tanquam hæretica traducitur propter autoritatem Ecclesiæ in quæstionibus facti fallibilem; cur similiter conqueri et clamitare non poterunt Molinæ sectatores, etiam gratis admissa condemnatione prætensa?

§ 6.º Refutantur argumenta jansenistarum: ubi quo certitudinis gradu standum Ecclesiæ iudicio in factis huiusmodi declaratur

1 Quoniam in hanc cum jansenistis controversiam incidimus, et eorum errorem super errore facti computavimus, oportet etiam argumenta, quibus catholicos aggredi solent, examinare. Obiiciunt 1.º a ratione: declarationi Ecclesiæ circa factum Jansenii non debetur assensus fidei divinæ; ergo ut summum debetur assensus fidei humanæ: ergo ea declaratio non nititur autoritate divina, sed mere humana, quæ fallibilis est. Probant antecedens: assensus fidei divinæ solum debetur definitionibus Ecclesiæ, quando proponunt obiecta a Deo revelata, vel in Scripturis canonicis, vel in traditione: non

enim Ecclesia novas a Deo revelationes accipit pro novis fidei articulis condendis, sed habet tantum assistentiam Spiritus Sancti ad declarandum infallibiliter quid in Scriptura vel in traditione contineatur. Sed factum sæculi 17[1], cuiusmodi est factum Jansenii, nec in Scriptura, nec in traditione continetur, ut est evidens: ergo etc.

Hoc argumentum, si crude et indistincte accipiatur, tota fides 2
catholica vacillabit. Similiter enim dici poterit, nec in Scripturis, nec in traditione contineri plurima facta, ex quibus pendent omnes, aut fere omnes catholicæ veritates. V. g. quod Bibliorum versio vulgata latina, vel etiam græca, sit fidelis: quod scriptorum ecclesiasticorum libri per Ecclesiæ sæcula distributi, in quibus consistit traditio, talem determinate sensum habeant: quod concilia œcumenica, v. g. Tridentinum, vere extiterit, fueritque legitimum. Hæc si solum credenda sunt fide humana, et fallibili, quis non videat incerta reddi quæcumque credimus propter autoritatem Scripturæ iuxta vulgatam, vel propter traditionem vel propter definitiones conciliorum?

Ideirco, licet initio controversiæ thesis generalis jansenistarum 3
fuerit, quod, exceptis factis a Deo immediate revelatis in Scriptura vel traditione, in cæteris omnibus potest Ecclesia falli; postea catholicorum argumentis convicti, et absurda videntes ex ea generali thesi pullulantia, quædam facta excipere coacti sunt nominatim quod Ecclesia falli non possit in discernendo sensu librorum, quibus Patres de traditione testificantur. Sed urgendi sunt ut declarent, quo fidei genere credere debeamus hoc factum, et alia nuper memorata. Si enim fide tantum humana: ergo in his Ecclesia falli poterit. Si autem fide divina: ubinam ea facta revelata sunt? Dicent forsan, revelata esse in Scriptura vel traditione, non immediate sed mediate, aut connexive. Sed cur idipsum de facto Jansenii et similibus nobis dicere non licebit?

Urgendi præterea sunt, ut nobis edisserant, qua fide credere 4
teneamur factum S. Augustini: quod scilicet sensus librorum eius in materia de gratia sit ille ipse, quem Ecclesia catholica suum esse agnoscit. Factum hoc jansenistæ, in quibusdam scriptis suis, usque adeo certum esse volunt, ut dicere non dubitent, hæreticos esse, qui aliter senserint, prout videre licet in historia laudata quinque propositionum. Censent igitur factum illud fide divina esse credendum. Atqui tale factum nec Scriptura, nec in traditione revelatum est, cum existere cœperit sub finem quarti, vel sub initium quinti sæculi redemptionis humanæ: vel si aliqua ratione censeri potest reve-

latum, eadem ratio evidenter militat in facto Jansenii. Suum igitur argumentum tenentur solvere jansenistæ. Quid si fateantur (ut interdum fateri videntur, instantiæ ipsius evidentia pressi) Ecclesiam potuisse falli, dum S. Augustini doctrinam de gratia catholicam esse declaravit, eo quod in vero, ac germano sensu librorum S. Doctoris decernendo non fuerit infallibilis? Sequitur 1.°, ruere totum et unicum fundamentum, quo doctrinam suam firmare conantur jansenistæ: nam fere nihil aliud allegant, nisi quod Jansenii doctrina est illa ipsa quæ in libris S. Augustini continetur: et augustinianam doctrina, iuxta declarationem Pontificum et Ecclesiæ consensum, est doctrina catholica. Sequitur 2.°, quod Ecclesia falli potuit in aliorum PP. libris intelligendis. Cur enim magis erit fallibilis in Augustino, quam in ceteris Patribus? Non ergo poterit traditionem catholicam infallibiliter eruere ex libris Patrum, ac proinde nihil firmum definire valebit ex traditione.

5 Propter hæc plures DD. catholici, ut videre licet in historia quinque propositionum lib. 5.°, supervacaneum putant huic et aliis jansenistarum argumentis circa factum Jansenii directe respondere: satiusque ducunt ea omnia per instantiam, ut aiunt, infringere, et onus respondendi reiicere in arguentes. Nihil enim obiicere possunt, sive a ratione, sive ab autoritate, sive ab exemplis, quod non pariter militet in facto Sancti Augustini: ac proinde nihil quod ipsi dissolvere non debeant. Quare dum nos interrogant, qualis fidei assensus præstari debeat facto Jansenii, prout ab Ecclesia definito, compendio respondemus, talem esse præstandum, qualem jansenistæ præstare volunt facto S. Augustini, vel etiam qualis debetur existentiæ testimonii Patrum per Ecclesiæ sæcula testificantium de traditione catholica. Explicare autem cuius sit indolis hic assensus, vel an proprie spectet ad fidem divinam, non magis nostra interest, quam jansenistarum. Nam si qua hic difficultas est, eadem ipsi premuntur. Negare certe non possunt, assensum debere esse internum, atque ita firmum, ut omnis formidinis aut dubietatis sit expers: nisi velint doctrinæ suæ causam omnino deserere, aut incerta dicere, cum lutheranis et calvinistis, quæcumque ex traditione definiere concilia, et credit Ecclesia. Similiter ad ceteras obiectiones responderi poterit.

6 Nihilominus, ut directe respondeam, dico 1.°, factum Jansenii, quod scilicet sensus proprius libri Jansenii circa materiam quinque propositionum ab Innocentio X damnatarum sit hæreticus: hoc, inquam, factum, sive hoc obiectum, credi posse fide divina,

etiamsi in declaratione Ecclesiæ super hac re sola auctoritas spectetur. Probatur: omne obiectum particulare contentum sub universali assertione de fide, credi potest per fidem divinam, dummodo constet, sub tali assertione contineri, vel per evidentiam physicam, vel per evidentiam moralem; id est, per eam certitudinem, quæ nulli prudenti dubio sive formidini relinquat locum: sed factum Jansenii prout nunc est explicatum, esse unum ex obiectis particularibus contentis sub universali assertione de fide, constat per evidentiam saltem moralem: ergo credi potest fide divina. Consequentia legitima est, et præmissæ singillatim probandæ, vel explicandæ sunt.

7 Et in primis, maior continet doctrinam communem theologorum in trac. de fide, ut videre est apud Pm. Hurtado disp. II.ª de fide, sect. 2.ª et 3.ª [1]. Ex qua doctrina possum fide divina credere, Petrum fuisse conceptum in peccato originali, quia mihi constat evidentia physicâ Petrum esse hominem, ac proinde contineri sub hac universali assertione de fide: *omnis purus homo (excepta Deipara) conceptus est in peccato originali*. Item qui baptizat infantem credere fide divina potest, illum esse in gratia: quia per physicam evidentiam novit, illum contineri sub hac universali de fide: *omnis sine obice baptizatus, est in gratia*. Similiter qui adulterium committit, potest fide divina credere, se esse obnoxium pœnis æternis, cum videat se contineri sub illa universali: *omnis adulter est obnoxius pœnis æternis*. Id ipsum præstat evidentia moralis. Sic enim fide credimus, Spiritum S. adstitisse concilio tridentino v. g., quia moraliter evidens est illud exstitisse, generale fuisse, ac legitime congregatum ideoque contineri sub hac universali de fide: *omne generale concilium legitime congregatum habet assistentiam Spiritus Sancti*.

8 Fide pariter credimus, quidquid Summus Pontifex definit ex cathedra circa fidem et mores, etiamsi non sit fide certum, sed tantum moraliter evidens; quod Pontifex reipsa definierit: propositiones Jansenii ab Innocentio X damnatas, quamvis fide divina certi non simus, quod Innocentius X talem definitionem ediderit ex cathedra, quod ea definitio suscepta sit ab Ecclesia catholica, quod quinque propositiones damnatæ fuerint sub terminis sub quibus communiter circumferuntur, quod illis nota hæresis determinate fuerit inusta: quia nimirum hæc omnia tot testimoniis uniformiter asseruntur, ut moraliter certa vel evidentia sint. Et

[1] *Tractatus de fide* (Madrid 1632), p. 12-18.

licet his testimoniis metaphysice, vel physice, non repugnet subesse falsum, tamen imprudentis aut insani foret, illis dissentiri, vel de illorum veritate dubitare. Quo fit, ut morali evidentia constet, prædictas quinque propositiones contineri sub hac universali de fide: *omnis propositio quam Summus Pontifex hæreticam declarat ex cathedra, saltem dum Ecclesiæ catholicæ consensus accedit, hæretica est.*

9 Minor vero Pr syllogismi sic ostenditur. Post condemnationem quinque propositionum, de fide est, omnem verborum textum, qui reddat eumdem sensum, esse hæreticum. V. g. postquam damnata est illa propositio: *interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ numquam resistitur*, quæ una est ex quinque jansenianis; iam ad fidem pertinet hæc propositio universalis: *omnis verborum textus, proprie significans, interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ numquam resisti, est hæreticus:* quoties enim damnatur aliqua propositio, nemo dubitat, quin damnetur sensus illius, ubicumque inveniatur, et quibuscumque verbis exprimatur; atqui per evidentiam saltem moralem constat, dari textum in libro Jansenii proprie significantem, interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ resisti: ergo per evidentiam saltem moralem constat, factum Jansenii, quantum ad sensum hæreticum illius propositionis (idem intellige de cæteris) contineri sub universali assertione de fide.

10 Proxima hæc minor facile persuadetur omni catholico, imo omni non prorsus imprudenti et stulto; constat enim, quinque propositiones Romæ fuisse collatas cum libro Jansenii, librumque ipsum sub Innocentio X examinatum fuisse ea diligentia, qua maior desiderari non possit, ut tanquam oculatus testis toti Ecclesiæ declarat Alexander VII. constitutione sua 18.ª anno 1656 [q]. Constat item eumdem librum diligentissime fuisse discussum, et cum doctrina quinque propositionum comparatum in comitiis generalibus cleri gallicani, ano 1664. Constat demum, plurimos seorsum episcopos et DD. innumeros eiusdem libri examini accuratissime incubuisse: qui omnes uno ore testantur, meridiana luce clarius esse, quod liber Jansenii doctrinam continet quinque propositionum: non quidem obiter aut incidenter, sed ex professo ac fusissime probando, et obiectionibus respondendo: ita ut illius hæreticæ venenum multo sit manifestius, ac periculosius in libro Jansenii, quam in damnato propositionum quinario.

q *Bullarium Taurinense*, t. 16, p. 245-247.

Quis autem prudens, ne leviter quidem timere, aut suspicari 11
poterit, librum scriptum stylo recenti, ac didascalico, non satis intellectum fuisse post tot examina tot Ecclesiæ prælatis, totque doctoribus latinitatis, et theologiæ gnaris, in rebus, quas ex professo tradit, probat, et tueri conatur? Dices: eumdem librum diligenter legunt et perscrutantur jansenistæ; qui nihilominus constanter testificantur, evidens sibi esse, quod sensus damnatus quinque propositionum non continentur ibi. Sed nihil dices, 1.°, quia constat, jansenistas mediocriter mala fide, et contra propriam conscientiam id testificari, ut Jansenii doctrinam, quam deserere nolunt, in tuto collocent, et a censura liberent. Nam ante damnationem quinque propositionum ullus jansenista dubitabat, quin ille fideliter exprimeret doctrinam libri Jansenii. Ideoque totius jansenianæ factionis nomine Romam missi sunt quinque doctores, qui propositiones illas coram Innocentio X tuerentur, et totis nervis contenderent earum damnationem impedire. Postea vero, cum nec censuræ Pontificis palam obsistere auderent jansenistæ, nec præconceptos errores eiurare vellent, hanc de qua loquimur iuris et facti distinctionem fraudulenter excogitarunt.

2.° quia constat etiam, jansenistas cum catholicis convenire 12
de sensu proprio libri Jansenii, nam in libris omnibus, quos de materia ista scripserunt post damnationem 5 propositionum, eumdem sensum Jansenio attribuunt, et tanquam proprium adoptant, quem catholici damnatum et hæreticum censent: nec alia ratione negant, sensum damnatum quinque propositionum in libro Jansenii reperiri, nisi quia fateri nolunt damnatum esse in quinque propositionibus sensum illum, quem catholici omnes damnatum credunt, sed alium longe diversum, prorsusque < exoticum >[r], ac peregrinum, quem nullus catholicus tanquam proprium et litteralem attribuit nec quinque propositionibus nec libro Jansenii: imo quem ipsi jansenistæ proprium et litteralem esse negabant ante damnationem, quamvis postea modum loquendi mutaverint mala fide. Qua de re videri potest Historia citata quinque propositionum in explicationibus quarundam quæstionum habitis ad finem tomi 2i præsertim explicatione 1.ª, 2.ª et 4.ª.

3.° Quia dissensus paucorum hominum, quorum interest ne- 13
gare factum Jansenii, et quos Ecclesia ipsa detestatur tanquam rebelles, contumaces, novatores et filios iniquitatis; non est suf-

r El ms. pone *exopicum*.

ficiens fundamentum, ut quis prudenter iudicet de veritate assertionis oppositæ, tanto autoritatis pondere firmante. Nam alioqui dubitare liceret de sensu hæretico librorum Lutheri et Calvini, si lutheranis aut calvinistis dicere liberet evidens sibi esse, quod in eis libris non continetur ille sensus, quem omnes catholici contineri putant. Certum est igitur per evidentiam saltem moralem, dari textum in libro Jansenii, proprie significantem errorem quinque propositionum: ac proinde certum pariter est, quod hoc obiectum continetur sub assertione universali de fide: unde concluditur, quod potest credi fide divina, etiamsi in Ecclesiæ declaratione super hac re sola humana autoritas spectetur: quod demonstrandum suscepimus.

14 Dixi *per evidentiam saltem moralem:* ut eos etiam comprehendam qui librum Jansenii non legerunt, aut intelligere non possunt. Illis enim res hæc non est physice evidens; fit tamen evidens moraliter, sive omni prudenti dubio procul posito, per concordem testificationem Summorum Pontificum, episcoporum et catholicorum Doctorum, qui librum Jansenii diligenter examinarunt. Quod si loquamur de homine latinitatis et theologiæ mediocriter perito, qui librum illum non obscitanter legat, minime dubito quin is physicam evidentiam habeat de facto Jansenii prout supra explicato. Cur enim non dicitur physice evidens notitia, quæ propriis oculis acquiritur de sensu libri stylo perspicuo et noto idiomate conscripti, tractantisque de rebus a cognitione legentis non remotis? Qui ergo sic legerit Jansenii librum, potest fide divina credere sensum illius circa materiam quinque propositionum esse hæreticum, etiam independenter a declaratione Pontificum, a sensu Ecclesiæ et a testimonio doctorum, suppo sita hæreseos nota 5 propositionibus inusta.

15 Summa dictorum est, quod etiam permisso, non esse fide certam identitatem sensus libri Jansenii in sensu damnato quinque propositionum, neque esse declaratam ab Ecclesia lumine supernaturali et infallibili, sed tantum pure humano; potest nihilominus fide credi, sensum istius libri hæreticum esse, eo quod illa identitas sit evidens physice, vel moraliter. Quemadmodum fide credimus Petrum fuisse conceptum in peccato originali, quamvis identitas Petri cum homine non sit fide certa nec supernaturali lumine cognita. Hæc enim propositio, *Petrus est homo*, non est de fide. Pendet quidem veritas huius propositionis, *sensus libri Jansenii est hæreticus*, ab illa alia, *sensus libri Jansenii est*

idem cum sensu damnato quinque propositionum: sed non est necesse ut ab illa pendeat tanquam a motivo vel antecedenti, ex quo per discursum inferatur: potest enim solum pendere tanquam ab applicatione motivi fidei, qua videlicet nobis constet talem veritatem esse revelatam, ut patet eodem exemplo peccati originalis, et latius explicatur a theologis in tractatu de fide.

Si quæras ubinam sit revelatum, quod sensus libri Jansenii 16
est hæreticus, respondeo ibidem ubi revelatum est quod sensus damnatus quinque propositionum est hæreticus. Quemadmodum quærenti ubinam revelatum sit, quod Petrus est conceptus in peccato originali, respondetur, ibidem ubi est revelatum, quod omnis homo in peccato originali est conceptus: nam omnis homo est Petrus, Paulus, Ioannes, et reliqui. Cum ergo jansenistæ negare non audeant, quod sensus damnatus quinque propositionum est hæreticus, ac proinde quod eius falsitas, sive opposita veritas alicubi revelata est; fateantur pariter necesse est, ea revelatione comprehendi sensum libri Jansenii, quem constat eumdem esse cum quinque propositionum sensu damnato. Neque enim talis revelatio alligatur illis præcise verbis, quibus constant quinque propositiones; sed universaliter complectitur omnem verborum textum, cui sensus idem proprie convenit, ut est manifestissimum.

Dico 2.°, fide certam esse identitatem sensus libri Jansenii 17
cum sensu damnato quinque propositionum. Ostendimus hactenus hanc propositionem, *sensus libri Jansenii est hæreticus*, fide divina esse credibilem, etiamsi non foret de fide hæc alia propositio, *sensus libri Jansenii est idem cum sensu damnato quinque propositionum*. Nunc vero contendimus, etiam hanc 2^m^ propositionem esse fide certam. Prob.^r^ assertio: Ecclesia est omnino infallibilis dum aliquem librum etiam modernum ex professo discutiens, declarat in eo existere certa doctrinæ capita hæretica vel catholica, fideles omnes obligando, ut se ex animo subiiciant huic declarationi; seu quod in idem recidit: Ecclesia est prorsus infallibilis in discernendo sensum proprium libri cuiuslibet, etiam recentis, dum præmisso examine definit in eo contineri doctrinam catholicam aut hæreticam, et omnes ad assensum iudicio suo adstringit. Atqui Ecclesia præmisso examine declaravit in libro Jansenii contineri sensum hæreticum quinque propositionum, fideles omnes obligando, ut huic se declarationi ex animo submittant: ergo Ecclesia in hoc puncto est omnino infallibilis: ergo identitas sensus libri Jansenii cum sensu damnato in quinque propositionibus ut hæretico, est fide certus.

18 Utraque consequentia recta est apud adversarios: et minor constat ex supra relatis constitutionibus Alexandri VII ab universa Ecclesia receptis; ubi declarat ac definit Pontifex, quinque propositiones ex libro Jansenii excerptas, et in sensu ab eodem Jansenio intento, damnatas fuisse, et uti tales, inusta scilicet eadem hæreseos nota, iterum damnat: insuperque approbat et præscribit iuramenti formulam, qua fideles, ubi opus fuerit, idem se ex animo sentire declarent. Maior vero, in qua tota est difficultas, et quam jansenistæ omnino pernegant, valide probari potest argumentis iam supra indicatis. Et ut omittam argumenta ad hominem efficacissima, præsertim quod ex approbatione libri S. Augustini desumpsimus, probatur 1.ª: quia Ecclesia est omnino infallibilis, dum aliquas propositiones declarat esse catholicas, aut hæreticas, nec in earum proprio ac genuino sensu tunc errare potest: alioquin non esset habendus ut hæreticus, qui totum fidei symbolum in sensu verborum proprio diceret hæresibus esse refertum; vel qui phrases omnes, quibus concilium Tridentinum exprimit hæreses, quas damnat, contenderet esse in sensu proprio totidem formulas catholicæ veritatis: eo scilicet prætextu, quod Ecclesia et concilium errasset in legitimo verborum sensu decernendo. Atqui nulla disparitas reddi potest inter quinque, aut decem propositiones, per integrum alicuius libri capitulum: ut iam in superioribus ponderavimus: et argumenta in contrarium ex æquo militant utrobique, cum pariter quæri possit, ubinam sit revelatum, quod aut illa propositio talem sensum habeat. Et sic de aliis. Ergo eadem infallibilitas Ecclesiæ concedenda est circa sensum libri cuiuslibet hæreticum aut catholicum.

19 Confirmatur: quia nulla ratio reddi potest, cur quæstio de sensu propositionis recens efformatæ sit quæstio iuris: et non sit pariter iuris quæstio, quæ de sensu libri recentis excitatur: si ergo circa 1^m^ quæstionem quia iuris est, et non facti solius, Ecclesia est infallibilis: cur non pariter circa 2^m^ infallibilis erit? Confirmatur iterum: quia eadem absurda et incommoda sequerentur, si fides in utralibet ex his quæstionibus non teneretur iudicio Ecclesiæ firmiter assentiri, et adhærere: videlicet, quod non posset Ecclesia certo scire, se unquam satis expressisse verbis quid crederet: quod nec posset ex formulis, aut professionibus fidei colligere, quis hæreticam, quive catholicam doctrinam amplectatur: quod nec fideles verbo sincerae doctrinæ pascere, nec eorum fidem figere, nec errorum cursum sistere valeret. Hæc enim omnia non minus ex Ecclesiæ infallibilitate circa libros, quam circa propositiones, sequeretur, ut consideranti liquidum erit.

Prob.r 2.° eadem maior: quia Ecclesia est infallibilis in discer- 20
nendo germano sensu cuiuslibet libri, capituli, vel textus Scripturæ sacræ: item in discernendo sensu veterum scriptorum de traditione catholica testificantium: item in discernenda conformitate vulgatæ versionis cum textu hebraico, vel græco, ne alioquin incertum evadat, quidquid Ecclesia declarat ex verbo Dei scripto vel tradito. Iam ergo infallibilitas grammaticalis, quam jansenistæ velut fictitiam contemnunt et irrident, re ipsa convenit Ecclesiæ, ubi necessaria ad explicandam, stabiliendam, firmandamque sinceritatem doctrinæ catholicæ. At ad hunc finem plene obtinendum necesse est, ut ea infallibilitas extendatur ad scripta omnia quæ religionem spectant: ex his enim perperam intellectis, commune fidei periculum creari potest: et quidquid Ecclesia definit ex libris sacris, poterit libris hisce recentibus in facie ipsius Ecclesiæ impune reiici, et impugnari, si fideles in eorum declaratione librorum non teneantur stare Ecclesiæ iudicio.

Prob.r 3.°: quia, ut supra arguebamus, quæstio ista, an Ecclesiæ 21
competat potestas infallibiliter declarandi sensum librorum catholicum aut hæreticum, est quæstio iuris citra dubium. Hæc autem quæstio affirmative definita est ab Ecclesia saltem exercite, quoties eiusmodi potestatem tanquam sibi propriam exercuit, ut sæpissime fecit. Quod autem Ecclesia sentiat iudicium suum in his rebus esse infallibile, patet: quia si fallibile crederet, non obligaret fideles ad assensum internum, quacumque in contrarium ratione posita, sed contenta esset obsequioso silentio, quod sponte offerunt jansenistæ. Nam in sententiis circa facta personalia, in quibus Ecclesia non est infallibilis, obligatur quidem pars damnata ad se submittendum et acquiescendum in foro externo. Cæterum non prohibetur in foro interno aliter sentire, seque innocentem credere, si propria sibi conscientia dictet, delictum non fuisse commissum, tametsi iuridice probatum: nec cæteri obligantur ad assensum internum, nisi quantum sufficit ad evitandum iudicium temerarium. Vel ergo Ecclesia dicenda est tyrannidem exercere, sibique usurpare potestatem, quam re ipsa non habet: quod nefas est dictu: vel fatendum est, Ecclesiam certo scire, quod sibi dicta infallibilitas a Christo donata est.

Prob.r denique, quia nisi Ecclesia sit infallibilis in re proposita, 22
non satis verificantur sacri textus, in quibus Ecclesiæ promittitur immunitas ab errore in rebus ad religionem christianam pertinentibus. V. g. cum Ecclesia dicitur *columna et firmamentum veritatis, et quod portæ inferi non prævalebunt adversus eam*: prævalerent enim portæ inferi, si prævalere posset inter fideles, licentia sentiendi

et amplectendi quidquid ventitant libri pestiferi, quantumvis Ecclesia clamaret, eos esse plenos erroribus, et ab inferni spiritu dictatos. Quare sicut ob hanc rationem censetur Ecclesia infallibilis in pluribus aliis, quæ non inveniuntur in propriis terminis revelata, ita in re proposita sentiendum. Urgetur hoc ipsum: Ecclesia obligat omnes Christi fideles, ut non solum ore fateantur, sed corde credant, sensum libri Jansenii esse hæreticum, ut constat nominatim ex Bulla Clementis XI, quæ incipit *vineam Domini Sabaoth*[8]: si ergo Ecclesia est infallibilis in sensu libri recentis dignoscendo, fieri potest ut sensus janseniani libri sit re ipsa catholicus, et ad fidem pertinens: ergo fieri potest ut Ecclesia sub anathemate obliget omnes Christi fideles ad credendum, hæreticum esse, quod re ipsa et coram Deo catholicum est, et pertinens ad fidem. Quid enim erit Ecclesiam errare in fide si hoc non est? Vel qua ratione poterunt magis adversus eam prævalere portæ inferi?

23 Hinc ad argumentum jansenistarum initio propositum, ostendens nullibi esse revelatum, quod sensus damnatus quinque propositionum sit in libro Jansenii, respondeo 1.°: in Scriptura et traditione revelatum esse universaliter, quidquid Ecclesia dogmatice definit ad fidem pertinens, ita esse prout definitur: Deum autem hoc revelantem prævidisse omnia obiecta particularia, quæ definitura erat Ecclesia usque ad ad consummationem sæculi, quorum unum est, hoc, de quo loquimur: et omnia comprehendere voluisse revelatione ista; quamvis nobis paulatim, et decursu temporis innotescant. Non aliter ac dum revelavit Deus, omnem sine obice baptizatum sanctificari, prævidit et comprehendere voluit, quotquot sine obice baptizandi erant usque ad finem mundi, ac proinde Jansenium ipsum, posito quod sine obice baptizatus fuerit.

24 Respondeo 2.°: ut aliqua veritas sit proprie et immediate de fide sufficere quod ab Ecclesia definita sit, licet non inveniatur expresse nec immediate revelata in sacris libris nec in traditione. Ratio est, quia Ecclesia habet immediatam Spiritus Sancti assistentiam ad declarandum infallibiliter, quid sit error aut veritas ad religionem pertinens, ut omnes catholici consentiunt: ergo Ecclesia in his definitionibus se gerit ut organum Spiritus Sancti, vereque utitur autoritate divina: ergo qui tunc Ecclesiæ credit, Spiritui Sancto credit, propter divinam autoritatem credit, ac proinde fide divina credit. Ita igitur veritas, quæ sic creditur, est proprie et immediate de fide.

---

8 DENZINGER-BANNWART, n. 1350; *Bullarium Taurinense*, 21, 235 b.

Declaratio autem Ecclesiæ, prout in tali assistentia profertur, dici potest Dei revelatio formalis, si revelatio latiori sensu accipiatur pro testimonio autoritate Dei firmato et approbato, vereque divino quoad sensum, licet sit humanum quoad verba, et quoad modum investigandi veritatem, seu præparandi iudicium prævium. Ipsa quoque assistentia Spiritus Sancti promissa, et revelata in Scripturis, dici potest revelatio æquivalenter, respectu omnium et singulorum quæ definit Ecclesia, ut dicit Pater Suárez [1]. Deus enim promittens se ita astiturum Ecclesiæ, ut numquam erret in definiendo circa materiam fidei et morum, æquivalenter dicit vera fore omnia et singula quæ definierit Ecclesia, materiam istam spectantia. Profecto Ecclesia non solum definit veritates quas in Scriptura et traditione revelatas invenit, sed etiam definit Scripturæ sensum, et intentionem Spiritus S. in his, quæ revelavit vel per Scripturas, vel per traditionem, ut arguit Doctor Eximius; atque ita definit ut illum sensum intentionemque faciat esse de fide, ut nemo catholicus dubitat. Pro definitionibus autem istiusmodi, non alia revelatione utitur Ecclesia, quam prædicta assistentia Spiritus S.

Unde cum dicitur quod Ecclesia novas revelationes non accipit 25
pro novis fidei articulis statuendis, intelligendum hoc est 1.° de revelationibus expressis, quales habuerunt prophetæ et apostoli, aliique scriptores canonici, quorum et sententias et verba singula dictavit Spiritus S. Intelligendum est 2.° de novis fidei articulis incohærentibus, aut inconnexis cum his, quos in sacris libris vel in traditione revelatos habemus. Quod enim Ecclesia plura denuo definire possit, ac de facto definierit in conciliis necessaria vel valde utilia ad explicandam, tuendam, firmandam, ac roborandam antiquam fidem, dubitari non potest: et tunc illa incipiunt esse de fide, licet antea immediate et formaliter non fuissent. Non tamen hæc dicitur nova fides, sed explicatio vel confirmatio antiquæ, nec isti sunt fidei articuli simpliciter novi, sed vel appendices, vel sequelæ velerum. Atque ita se habet articulus, quo de loquimur. Quod enim quinque propositiones credantur hæreticæ in sensu Jansenii, plurimum interest conservationi antiquæ fidei circa materiam libertatis et gratiæ, necnon circa infallibilitatem Ecclesiæ.

Sed contra assertionem huc usque stabilitam obiici potest citata 26
historia quinque propositionum Jansenii, quæ lib. 3.° ad annum 1657 ait nunquam fuisse mentem catholicorum, cum jansenistis disser-

[1] Cf. *de fide disp. 5.ª, sect. 8.ª*; ed. Vives. t. 12. 161-165.

tantium, asserere quod negatio solius facti Jansenii sit hæresis: et quamvis interdum asseran. quod factum illud negantes redduntur obnoxii pœnis canonicis hæreticorum, hoc ideo dicere, quia hæreticorum fautores iisdem quibus hæretici subiiciuntur pœnis: qui autem defendunt vel autores vel libros, errorum in fide damnatos, habentur, si non ut hæretici, saltem ut fautores hæreticorum. Id ipsum de mente catholicorum statuit eadem Historia libr. 5.° ad annum 1665. Accedit autoritas illustrissimi Perefixe, Archiepiscopi parisiensis [a], qui, ut refert eadem historia libro 5.°, mandatum edidit pro subscriptione formulæ ab Alexandro VII præscriptæ, quo declaravit a nemine dici posse, nisi ex malitia vel ignorantia, quod Summi Pontifices quoad Jansenii factum postulent submissionem fidei divinæ; cum solum quoad hoc exigant fidem humanam et ecclesiasticam, quæ obligat ad proprium iudicium sincere subiiciendum legitimorum iudicio superiorum. Accedit insuper testimonium moderni scriptoris anonymi, vere catholici, et antijansenisti, qui tractatum edidit lingua gallica, quatuor distinctum tomulis, de formulario ab Alexandro VII præscripto. Hic enim autor, tomo secundo, cap. 8.° 1.æ partis, non solum asserit et probare dicitur, Jansenii factum non pertinere ad fidem, sed etiam statuit ipsum fateri communiter eos, qui contra jansenistas scripserunt.

27 Respondeo, non satis constare quid sibi velit præfata Historia. Nam ex mente catholicorum passim statuit, et probat, præsertim lib. 3.° et 5.°, Ecclesiam esse infallibilem in decisione facti Jansenii, non minus quam in declarando sensu Patrum de traditione testificantium. Item post definitionem pontificiam, Jansenii factum manere adeo connexum et colligatum cum iure, ut sit ab eo inseparabile; nec iam posse factum hoc negari, quin ius ipsum reddatur dubium et incertum. Præterea fideles omnino teneri iudicium suum eiusmodi definitioni subiicere. Nihilominus negat locis in obiectione allegatis, quod illius facti negatio sit hæresis. Et cum explicare aggreditur quo genere fidei vel assensus credere teneamur hoc factum, nihil aliud dicit, nisi quod eo modo teneamur illud credere, quo jansenistæ credi volunt factum S. Augustini post approbationem Ecclesiæ. Hoc vero est non directe, sed per instantiam, ut aiunt, respondere.

28 Certe qui negaret ab Ecclesia bene intellectum fuisse traditionis sensum circa dogma transsubstantiationis v. g., foret hæreticus,

---

a Prelado e historiador francés, nacido en Beaumont (1605) y muerto en París (1670), que mostro gran oposición a los jansenistas.

non minus quam qui diceret Scripturæ sensum ab Ecclesia perperam intellectum, cum utrobique sit eadem ratio. Si ergo Ecclesia tam est infallibilis in facto Jansenii, quam in sensu traditionis ex libris Patrum eruendo, qui fieri potest, ut post Ecclesiæ definitionem, Jansenii factum sine hæresi negari valeat? Rursus: factum istud post Bullas pontificias ideo est a iure inseparabile, quia utrumque coniunxit Ecclesiæ definitio, cum declaravit quinque propositiones in sensu Jansenii hæreticas esse; atqui definitio hæc ius et factum respicit indivisim, ac per modum unius obiecti; nec aliis verbis, aliave censura utitur pro iure quam pro facto: quomodo ergo reddit alterum fide divina credibile, alterum fide tantum humana? Propterea generalis conventus Cleri gallicani die 1.° februarii anno 1661 declaravit se in formula ante præscripta (scilicet in eiusdem Cleri conventu anno 1657) posuisse tanquam decisionem fidei, quinque propositiones hæresis esse damnatas in sensu, quo illas docuit hic autor; ita ut contradicentes et rebelles pro hæreticis habeantur. FINIS.

Die 22.° iunii anno Domini 1743.

DISSERTATIO SACRA

De variis scripturae sacrae versionibus et de propria cuiusque autoritate aut utilitate: ac primum de textu hebraico

Autore Patre Ludovico de Lossada

Postquam de quidditate, partitione ac numero divinorum voluminum, deque ipsorum autoritate canonica, variis etiam libris acanonistis[v] contrapositis, disseruimus: nunc quotuplex fuerit sacræ Scripturæ translatio, et quæ cuique competat autoritas, discutere oportet. Res profecto theologis non tantum scitu digna, sed prorsus necessaria: cum enim ex hebraico fonte plerique non ebibant, nec hodie tutum omnino sit incaute bibere, principia Sacræ Theologiæ,

v Libro «*acanonista*» es, según el P. Lossada, el que no pertenece al canon de los libros sagrados. No quiere llamarlos apócrifos, porque esta palabra tiene sentido peyorativo. Véase la disert. 1.ª, párr. 8, n. 7.

quæ ex verbo Dei scripto plerumque sumuntur, haurire tuto non poterunt, nisi, quibus et quantum versionibus fidere debeant, probe noverint. § 1.s De textu hebraico.

§ 1.s De textu hebraico

1 Linguam hebraicam, quæ omnium prima et antiquissima passim creditur, fuisse primigeniam, qua scriptus est Pentateuchus, et fere omnia volumina testamenti veteris, et ex testamento novo evangelium etiam Matthæi, et epistola Pauli ad Hebræos; constans est veterum et recentiorum sententia; quæ tantum excipit ex veteri testamento libros Macchabæorum, et probabiliter etiam librum Sapientiæ, græcæ conscriptos. Potest autem accipi hebræa lingua, vel presse, vel ample. Presse et stricte sumpta, pura est et impermixta lingua, quam posteris tradidit Abrahamus: et hac 1m scripta est maior pars librorum Veteris testamenti. Ample et late sumpta, comprehendit etiam caldaicam vel syriacam, quæ valde affinis est, et solum accidentaliter ab hebræa pura differre censetur: et hæc primigenia creditur in libris Tobiæ, Esdræ, Danielis, et quibusdam aliis, atque etiam in evangelio Matthæi, et epistola ad Hebræos.

2 Obiicies testimonium Philonis libr. 2.° de Vita Moysis[x], ubi dicit Dei legem (id est Pentateuchum) ab initio scriptum fuisse caldæa lingua. Sed respondetur cum Sancto Hieronymo, caldææ linguæ nomine a Philone intelligi hebræam. Sicut enim, quæ caldæa vel syriaca est, vocatur hebraica in evangelio, ut patet ex cap. 5.° Ioannis v. 2.°, et ex cap. 19.° v. 13.° et 17.°: ita quæ est hebraica, potuit vice versa nominari caldeæa, nimirum propter magnam utriusque linguæ affinitatem. Certe syriaca lingua, vocabulis pure hebraicis intermixta, post captivitatem Babilonicam ita facta est vulgaris apud iudæos, ut tempore vitæ mortalis Christi Domini, ac deinceps, hodieque vulgo vocitetur hebraica: quamvis ipsa volumina sacra semper idiomate pure hebraico scripta permanserint.

3 Obiici præterea potest, in Pentateucho sæpe adhiberi nominum hebraicorum interpretationes, ut Genesis 31.°, 48.° *Galaad, id est, tumulus testis*; Genesis 35.°, 18.° *Benoni, id est filius doloris mei*, et *Beniamin, id est, filius dexteræ*; et Exodi 16.°, 15.° *Manhu quod significat quid est hoc*. Si autem omnia historiæ vocabula erant

x Ed. Cohn, vol. 4 (Berlín 1902), p. 171.

hebraica, ut quid autor alia præ aliis interpretabatur? Respondetur, ut iam alias in simili, huiusmodi nominum interpretationes ab interprete græco vel latino editas esse, vel fortassis etiam ab autore ipso, qui vocabula quædam subobscura per alia item hebraica verba clariora non inepte potuit interpretari; ut si latinus scriptor diceret: *Armiger,* id est, arma gerens; *signifer,* id est, qui signum fert. Quod si ab interprete additæ sunt, eamdem, quam reliqua versio, autoritatem habebunt, de qua postea.

4 Sed quamvis lingua, qua perstant adhuc scripti libri sacri, sit hebraica pura et primitiva, characteres tamen non sunt illi primævi, quibus usus est Moyses, et scriptores alii usque ad Esdram. Nam post reditum e captivitate Babilonica, cum Esdras libros sacros collegisset, emmendasset, et coordinasset, characterem mutavit, et pro veteri hebraico substituit assyrium sive caldæum. Vetus autem hebraicus idem est, quem hodie samaritanum vocant: quia retentus a decem tribubus israëlitarum post discessionem a regibus Iuda: deinde conservatus est <a Cuthæis>[y], et aliis assyriis, qui pro israëlitis perpetuo exilio multatis samaritanam religionem in posterum incoluerunt.

5 Porro mutatum ad Esdra characterem constanter asserit omnium fere christianorum et Rabinorum sententia, quæ proinde vim habet antiquissimæ et firmæ traditionis. Adde, quod sæpe, nec ita pridem Hierosolymis effosi sunt sicli, sub regibus Iuda procul dubio cusi, quibus inscriptæ litteræ sunt plane diversæ a charactere bibliaco nunc extante, simulque similes his, quæ in scriptis samaritanorum leguntur. Cum autem nulla veritatis specie dici possit, antiquas hebræorum litteras non easdem fuisse, quæ in huiusmodi nummis visuntur, et ante captivitatem Babilonicam comerciis iudæorum versabantur sub regibus Iuda, hoc argumento demostratur historice, ium mutatio characteris bibliaci, tum identitas hebraici veteris cum samaritano, quam etiam cognoscit communis sententia. Videri potest Serarius in Prolegomenis bibliacis cap. 3.° quæstiuncula 4.ª[z].

6 Huic tamen communi placito repugnat cardinalis Baronius, qui, motus autoritate Philonis, lib. 2.° de vita Moysis[a], indicantis, Legem

y El ms. pone *a Heathcis*, pueblo desconocido en la Biblia. Como parece hacerse alusión a 4 Rg 17. 24: «adduxit autem rex assyriorum de Babylone et *de Cutha*, et de Avah .... et collocavit eos in civitatibus Samariae pro filiis Israel», sugerimos la lección «*Cuthaeis*». El tránsito por otro lado no parece difícil: cuthaeis-cuthaeis-Heuthaeis y viene confirmado por la preposición *a* (no *ab*, como correspondería siguiendo vocal).

z p. 6-7.

a Ed. Cohn, vol. 4 (Berlín, 1902), p. 171.

absque ulla mutatione characteris aut linguæ, qua primitus scripta est, permansisse usque ad Ptolomæum Philadelphum; censet, hodiernum Bibliorum characterem hebraicum esse veterem illum, quo Moyses, et alii deinceps usi sunt prophetæ [b]. Sed in primis Philonis autoritas non ea est, quæ reliquis omnibus hebræis et christianis præponi debeat. Deinde characteris nomen non exprimit Philo; sed tantum significat linguam non esse mutatam usque ad Ptolomæi Philadelphi tempora, quando per septuaginta interpretes prima versio in græcam linguam peracta fuit; quod ultro conceditur.

7 Difficilius obiici potest, incredibile esse, quod Esdras, vir sapiens et pius, characterem suæ gentis veterem et avitum, imo quodammodo sanctum, utpote a sanctissimis scriptoribus, divini Spiritus amanuensibus, usitatum, mutare voluerit, et alium quodammodo profanum subrogare: nulla quippe mutationis istius apparet idonea causa. Quod enim aliqui respondent, periisse veteres characteres in excidio Hierosolymæ, et captivitate babilonica, facile reiicitur. Tum quia, licet hoc permitteretur, quis credat, septuaginta annorum spatio, stinctos esse captivos omnes scribendi peritia, atque adeo patrii characteris memoria prædilos? aut etiam evanuisse epistolas omnes, commentarios, contractuum scripturas, et reliqua non canonica iudæorum scripta? Nec melior est aliorum responsio, scilicet facilitatis et elegantiæ causa potuisse non immerito novas litteras introduci. Nam unde probant, assyriis characteribus maiorem esse facilitatem et elegantiam? Vel cur aliqualis hæc prærogativa, si forte inerat, præponderare debuit veteris characteris sanctitati?

8 Propter hæc respondent alii, eam mutationem ab Esdra factam, ut populus iudaicus quam maxime dissociaretur a samaritanis, tanquam a schismaticis et hæreticis. Sed nec responsio ista, quam post alios approbare videtur Serarius loco citato, plene satisfacit. Tum quia diu ante captivitatem babilonicam schismatici erant samaritani, imo idololatræ, simul scilicet colentes verum Deum et idola gentilica, ut constat ex 4.° Regum 17.° a versu 28.°: nec tamen iudæi de repudiando charactere patrio cogitarunt, ne in eo cum samaritanis convenirent. Tum etiam quia talis cum hæreticis convenientia valde materialis est, nec videtur tantæ novitatis idonea causa: sicut, quod nostri temporis hæretici plurimi utantur charactere latino, minime foret causa sufficiens, aut opportuna, ut catholici novum characterem introducerent.

b *Baronii Annales ecclesiastici*; ad a. 231; t. 2 (Lucae 1738), p. 492-494.

Dicendum ergo mutationem illam idcirco ab Esdra factam esse, 9
quia maior pars iudæorum tunc viventium patrias litteras ignoraba[c], et assyriorum tum linguæ tum scriptioni assueverat: septuaginta namque annorum spatio credibile est, captivitatis ærumnis obiisse plerosque <veterum>[c] litterarum peritos; iuniores autem studuisse litteris babilonicis, quæ solæ in ea regione pro civili commercio utiles erant. Quapropter Esdras, ut libri sacri facilius et a pluribus legerentur, assyriis eos litteris scriptos edi curavit, prudenter præferens utilitatem populi, ex lectione sacra facilius eruendam, qualicumque antiquitatis observantiæ, in re certe non magni momenti; maxime cum characteres assyrii, sicut et lingua, quamdam cum priscis hebraicis affinitatem haberent.

Accedere potuit, non tanquam ratio per se sufficiens, sed tan- 10
quam congruentia quædam, illa in modo scribendi a samaritanis differentia; quam etiam in rebus aliis, et gentis genio, et temporum consuetudine, studiosius, aut scrupulosius quam modo catholici, captabant olim iudæi a populis diversæ religionis. Nec ita facile, vel opportunum fuit, eam inducere ante captivitatem: quia tunc nondum erant communiter notæ litteræ babilonicæ, vel aliæ præter hebraicas.

Notandum hic, characteres tum hebraicos veteres, tum assyrios 11
ab Esdra inductos in sacra Biblia, qui hodie vocantur hebræi, solis consonantibus litteris olim constitisse, et sine notis vocalium syllabarum permansisse, saltem usque ad annum Christi quingentesimum: quo tempore, vel circiter, inventa sunt a iudæis Tiberiadis (quæ civitas est Palæstinæ) puncta vocalia, id est, notæ quædam priscis consonantibus additæ, quæ vocales syllabas indicant, et quibus hodie communiter peragitur scriptio hebraica: ut tenet communis sententia rabinorum et christianorum apud Salmeronem tomo 1.° Prolegomeno 4.°[d], Serarium libro et capite citatis quæstiuncula 5.ª[e], et Dupin tomo 1.° Bibliothecæ, dissertatione præliminari § 3.°[f].

Quod tamen non ita intelligendum, ut hebraica lingua sine 12
sonis vocalibus antea pronuntiaretur: est enim id prorsus impossi-

c El ms. pone *veterarum*.

d A. SALMERON. *Commentarii in evangelicam historiam*.... (Coloniae Agrippinae 1612), p. 37-40.

e p. 8-10.

f Jean Elías Dupin (1657-1719) fué teólogo y publicista francés, y autor de la famosa Biblioteca de autores eclesiásticos en 58 volúmenes. Sus múltiples obras y los azares de su vida pueden verse reseñados en cualquier enciclopedia (v. gr. Espasa). La obra a que alude aquí el P. Lossada es la *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques* (Paris 1693), t. 1, p. 57.

bile; sed ita, ut scriberetur sine vocalium notis, quas sola doctorum traditio, et memoria discentium supplebat pro singulis dictionibus scriptis. Hinc ars hebraice legendi valde quidem laboriosa, atque difficilis erat: non tamen adeo insuperabilis, ut acri studio, et consuetudine diuturna disci non posset; prout hodie discitur a non paucis christianis, et a iudæis etiam pueris, quorum in synagogis nefas est, libros Legis habere cum punctis vocalibus scriptos. Hac de re qui plura volet, Salmeronem adeat, et Serarium, qui nonnullas contra dictam communem sententiam obiectiones, maiorem punctis vocalibus antiquitatem tribuentium, abunde diluit [g].

13 Duæ supersunt maioris momenti quæstiones. 1.ª est, an totus Bibliorum textus hebraicus aliquando perierit? Totum periisse in excidio Hierosolymæ et incendio Templi per Babilonios, ac postea soluta iudæorum captivitate, totum rursus fuisse instauratum ab Esdra, memoriter illum, sed fidelissime dictante; quippe qui divinitus ad hoc munus electus, et inspiratus fuerit: affirmat Esdræ Liber 4ª cap. 14.º, idemque sentire videntur ex Patribus Clemens Alexandrinus, Irenæus, Tertullianus, Basilius, Leontius, Isidorus et Rabanus; quibus adhærent ex recentioribus aliqui cum Driedone [h]: imo Pater Salmero prolegomeno 9.º canone 4.º sic ait: *Esdram prophetam restituisse omnes libros sacros, qui interciderant tempore captivitatis Babilonicæ, communis fere omnium Doctorum consensus est* [i].

14 Præferenda tamen est contraria sententia, quæ negat periisse cuncta hebraici textus exemplaria; nec aliam Esdræ operam tribuit, quam dispersa colligere, atque ex his a se reconditis et emmendatis, <ac>[j] fortassis etiam non nihil auctis, inspirante Deo (constat enim fuisse scriptorem canonicum), Biblia sacra in unum corpus digesta et coordinata, novis characteribus edere. Hæc hodie communis sententia cum Bellarmino, Baronio, Genebrardo, quos citat et sequitur Serarius in prolegomeno cap. 12.º q. 1.ª [k]; eamdemque tenet et multis probat Dupin in notis ad citatum § tertium littera D [l]. Est enim abs dubio religioni commodior: ne scilicet ethnici difficilius agnoscant autoritatem librorum Testamenti veteris nunc

g p. 8-9.

h Juan Driedo (1480-1535), teólogo lovaniense, que escribió excelentes obras apologéticas contra los protestantes. La doctrina, a que alude aquí el P. Lossada, está en la obra *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri quatuor* (Lovanii 1550), lib. 1. c. 1. n. 3.

i *Commentarii in evangelicam historiam* (Coloniae Agrippinae 1612), p. 93.

j El ms. pone *hac*.

k p. 71.

l t. 1. p. 61.

exstantium, si ex nobis audiant, Moysis et aliorum prophetarum tam autographa, quam apographa omnia, aliquando penitus intercidisse: ridebunt enim illam ab Esdra cælitus afflato reparationem fidelissimam, quæ vel apud nos ipsos nullum habet testem idoneum.

Probatur autem 1.°: quia prior sententia nullo nititur proba- 15
bili fundamento. Nam in primis Liber 4.[s] Esdræ apocriphus est, et nullius autoritatis. Deinde plerique ex Patribus tantum significant restitutos ab Esdra libros sacros: quod, commode intelligitur de correctione, coordinatione, atque editione modo dicta. Præterea rem adeo mirabilem nec Iosephus, nec Philo, nec Rabini memorant, qui tamen præclara multa de Esdra sentiunt et scribunt. Denique prorsus est incredibile, libros sacros in ruina Hierosolymæ sic periisse, ut nulla superessent uspiam exemplaria: tum quia non in solo templo, et urbe Hierosolyma extabant libri sacri, sed in aliis etiam oppidis regni Iuda, et ubicumque iudæi synagogas habebant; quod probat optime Baronius tomo 2.° Annalium ad annum Christi 180 [m], et satis convincitur ex verbis Iacobi apostoli Actorum cap. 15.° versu 21.°, dicentis: *Moyses enim a temporibus antiquis habet in singulis civitatibus, qui eum prædicent in synagogis, ubi per omne sabbatum legitur.* Quis autem credat, libros hosce tot locis asservatos, a Babilonis [sic] exustos? Aut Ieremiam, Ezechielem, Danielem, Aggæum, Zachariam, et alios divinæ legis zelo præstantes, qui tempore captivitatis florebant, nullum omnino exemplar acquirere potuisse?

Probatur 2.° positive: nam, ut arguunt Bellarminus [n] et Sera- 16
rius [ñ], si libros sacros denuo dictasset Esdras, eos utique dictasset eadem lingua, qua usus est in libro suo: hæc autem est chaldaica, vel chaldaismis confecta; cum antiquiorum librorum lingua sit hebræa. Verum hæc probatio parum urget: quia facile dici poterit, Esdram in dictandis aliorum libris, cum non gereret munus autoris, sed restitutoris in pristinum statum, omnino uti debuisse lingua eadem, qua prius fuerant scripti, nimirum hebræa, cuius peritiam vel iam habebat, vel tunc accepit a divino Spiritu, quo supponitur afflatus ad illud opus perficiendum.

Aliter argumentatur Dupin [o], nullo modo credibile esse, quod 17
israëlitæ decem tribuum a Salmanasare translati in assyrios, et in

m t. 2 (Lucae 1738), p. 323.
n *De verbo Dei lib.* 2, c. 1; *Opera*, ed. Vives, t. 1, p. 120-121.
ñ cap. 12, quaestiunc. 1.ª, p. 71.
o t. 1, p. 61.

civitatibus medorum positi, ut habetur 4.° Regum 17.°, non secum asportaverint libros sacros. Id quod confirmant hic autor ex libro Tobiæ cap. 2.° [v. 6], ubi Tobias, qui unus erat ex israëlitis apud assyrios tunc captivis, inducitur *memorans illum sermonem, quem dixit Dominus per Amos prophetam, dies festi vestri convertentur in lamentationem et luctum:* legebat ergo Tobias librum Amos, qui proinde cum reliquis extabat apud exules israëlitas: a quibus postea non difficulter eos accipere vel transcribere possent iudæi Babylone captivi. Sed hæc etiam probatio non videtur efficax, quantum ad verba libri Tobiæ: poterat enim Tobias locum Amos in patria legisse, vel ab alio qui legerat, didicisse: et tunc illum in captivitate memorare.

18 Melius probatur ex capite 7.° primi libri Esdræ [v. 10], qui canonicus est: ubi de Esdra, statim ac venit de Babylone in Hierosolymam, sic dicitur: *Esdras autem paravit cor suum, ut investigaret legem Domini, et faceret, et doceret in Israel præceptum et iudicium.* En ut Esdras non dicitur divino inspiratu dictasse legem Domini (quo nomine significari solet vetus Testamentum et speciatim Pentateuchus Moysis), cum tamen ea esset opportuna occasio tantum miraculum memorandi; sed potius legem Domini investigasse, ut ex eius norma præceptum et iudicium faceret, et doceret: at verbo *investigare* proprie significatur vel accurata librorum legis acquisitio, vel eorum studiosa lectio.

19 Accedit 1.°, quod ibidem asseritur Esdras, Babilone proficiscens, *scriba velox in lege Moysi, et eruditus in sermonibus, et præceptis Domini, et cæremoniis eius in Israel* [p]: quo plane supponitur extare legem, sermones, præcepta et cæremonias Domini scriptas, in quibus Esdras Babilone captivus eruditi potuerit: imo quod Esdras de Babilone secum asportaverit libros Legis, satis indicat edictum Artaxerxis, ibidem relatum, dum ait ad Esdram: *Missus es, ut visites Iudæam, et Hierusalem in Lege Dei tui, quæ est in manu tua; constitue iudices, et præsides..., his videlicet, qui noverunt Legem Dei tui: sed et imperitos docete libere* [q].

20 Accedit 2.°, quod eiusdem libri cap. 6.° dicitur, in domo Dei tunc denuo instaurata ac dedicata, constitutos esse sacerdotes, et levitas, *sicut scriptum est in libro Moysi* [v. 18]: tunc ergo Moysi liber exstabat, scilicet anno 6.° Darii regis, cum Esdras nondum Hierosolymam venerat; non enim Babilone profectus est, nisi anno

p Cita *ad sensum* de 2 Esdr 7, 6. 11.
q 2 Esdr 7, 14. 25.

septimo Artaxerxis, ut habetur cap. sequenti. Accedit 3.°, quod capite 9.° Danielis, quit tempore captivitatis scripsit, sic dicitur versu 11.°: *et omnis Israel prævaricati sunt Legem tuam, et declinaverunt, ne audirent vocem tuam: et stillavit super nos maledictio et detestatio, quæ scripta est in libro Moysi servi Dei.* Et infra versu 13.°: *sicut scriptum est in Lege Moysi, omne malum hoc venit super nos.* In his autem locis, si libri Moysis ea tempestate periissent, non diceretur, *scriptum est*, sed *scriptum fuit*, vel erat; nec citarentur libri, nulla facta mentione tantæ cladis, quæ merito recensenda, ac deploranda foret a Daniele, et aliis prophetis inter præcipuas iudaici populi calamitates.

Contra hanc sententiam, præter auctoritatem Patrum, cui iam 21
supra respondimus, obiici potest 1.° quod 4. Regum 22.°, et 2. Paralipomenon 34.° refertur: Iosia regnante, librum Mosayeæ Legis (quem aliqui totum Pentateuchum, alii solum Deuteronomium fuisse dicunt) inventum fuisse, quem sibi oblatum, lectumque Iosias admiratus est, et doctrinam eius terribus audiit tanquam sibi nondum antea notam, neque auditam: unde colligitur, illius voluminis exemplaria longo prius tempore sic a iudæorum manibus disparuisse, ut vel memoria verborum eius obliterata fuerit. Quod aliqui tribuunt regi Acab, Iosiæ atavo, quem putant libros sacros concremasse, ne quid esset unde impietas eius argueretur. Ita sentit cum D. Abisalomone Liranus. Alii vero scelus hocce perpetratum credunt ab impio Manasse, qui Iosiæ fuit avus, regnavitque annis 55: quo tempore, iunctis duobus annis Regni Amon similiter scelerati, censet Abulensis q. 13.ª in caput citatum libri 4. Regum, non solum exustos fuisse libros Legis, adeo ut nullus extaret præter illum in Templo tunc absconditum, et sub Iosia inventum, sed etiam obiisse quotquot ante Manassem sapientes erant, ac Legis doctores, *et postea successores* (pergit Abulensis) *non habuerunt libros, per quos instruerentur in Lege Dei, et sic erant ignorantes, nec sciebat aliquis Legem Dei plene: et ob hoc non poterat quisquam prædicare. Et sic factum est quod Iosias numquam audivisset ea, quæ continebantur in libro Legis, usque ad diem, quo ductus est liber iste ad eum*[r]. Hactenus Abulensis. Si ergo iudæis in patria degentibus, nec ab externis hostibus vastata Hierosolyma, tanta potuit divinorum librorum incuria, vel ruina contingere; non debet incredibile videri, sacra volumina periisse in omnimoda Templi et Hierosolymæ vastitate.

r ALPHONSI TOSTATI, *Opera*, t. 16 (Venetiis 1596), fol. 223.

22 Sed in primis ex eu libri Legis inventione minime colligitur, omnes aliquando periisse libros sacros. Tum quia verius, librum illum, qui tanquam noviter inventus memoratur, solum fuisse Deuteronomium: nec de cæterorum amissione quidquam ibi, vel alibi significatur. Tum quia saltem apud samaritanos Deuteronomii exlabant exemplaria. Tum quia vel apud iudæos liber, quo de loquimur, absconditus quidem, sed tamen servatus fuerat, præter alium eiusdem Legis, qui in latere arcæ fœderis servabatur, iuxta præceptum Moysis, Deuteronomii 31.° 26.°. Deinde negandum est, libros sacros, et ne ipsum quidem Deuteronomium, a temporibus Acab aut Manassis, apud iudæos periisse vel penitus disparuisse. Nam, quod attinet ad Acab, sententiam Lirani bene refutat Abulensis loco citato q. 11.ª: *Quia, non est verisimile quod Acab combuserit omnes libros Legis, et ex tunc manserit liber ille absconditus in muro Templi: non legitur de Acab, quod aliquid tale fecerit. Etiam dato, quod Acab fecisset istud, tempore Ezechiæ restaurarentur libri Legis: cum Ezechias fuerit vir valde deicola. Etiam, quia tunc erat Isaias propheta, eminens in prophetia, per quem restaurati fuissent libri Legis, si destructi essent ab Acab* [s]. Hactenus Abulensis.

23 Quibus argumentis impugnatur pariter eiusdem Tostati sententia de Rege Manasse. Quia nec de Manasse legitur, quod tale quid fecerit. Item, dato quod fecisset; tempore Iosiæ restaurarentur libri Legis antequam liber in Templo latens inveniretur: contigit enim inventio hæc anno 18 Regni Iosiæ, qui fuit etiam vir valde deicola, et, *cum adhuc esset puer, cepit quærere Deum patris sui David*, ut habetur citato capite 34.° Paralipomenon [v. 3]. Item, quia tunc erat Ieremias propheta, eminens in prophetia, iam ab anno 13.° regni Iosiæ, ut constat ex eiusdem Ieremiæ capite 1.° [v. 2]: per hunc ergo restaurati fuissent libri Legis, si destructi essent a Manasse. Certe Ieremiam toto antea tempore computare inter ignorantes, ac Legem Dei nescientes, et idcirco ad prædicandum ineptos, nimis durum apparet.

24 Adde, quod ipsemet Abulensis ibi quæstione 12.ª [t] concedit, servatam fuisse in Iosia cæremoniam in constituendis regibus iudæorum consuetam, ut scilicet dum ungerentur in reges, Deuteronomii exemplar acciperent a sacerdotibus, iuxta præceptum ipsius Deuteronomii cap. 17.° versu 18.°. Restabat igitur post Manassem, et Amon, exemplar Legis annis decem et octo prius quam inveniretur liber

s t. 16, fol. 223.
t t. 16, fol. 223.

in Templo. Quod vero Tostatus ibidem ait, Iosiam non legisse toto illo tempore librum divinæ Legis, nec argumentum evacuat, nec aliunde cohæret cum eximia pietate Iosiæ, maxime cum reges non solum iuberentur accipere Legis exemplar, sed etiam illud legere *omnibus diebus vitæ suæ*, ut constat ex citato capite 17.° Deuteronomii [v. 19]. Denique Iosias, invento libro, non queritur, quod antea libri sacri fuerint destructi, vel amissi, sed quod *non custodierint patres nostri verba Domini, ut facerent omnia, quæ scripta sunt in isto volumine*, ut patet ex eo capite 34.° libri 2i. Paralipomenon versu 21.°.

Cur ergo, inquis, ad libri lectionem expavescit Iosias, et scindit 25
vestimenta sua? Respondet noster Cornelius a Lapide in commentario ad versum 15m illius capitis 34i Paralipomenon per hæc verba: *Genebrardus in Chronologia censet, fuisse hoc exemplar, quod a Moyse, vel ab alio, eo vivo, scriptum fuerat, et in sanctuario positum ante octigentos annos; ut propterea maiore devotione acceptum, et maiore fructu lectum fuerit* [u]. Ita Cornelius approbans opinionem Genebrardi: cui favere videtur sacer textus eiusdem capitis versu 14.° dicens: *reperit Helcias sacerdos librum Legis Domini, per manum Moysi:* quæ ultima verba denotare videntur, librum propria Moysi manu scriptum fuisse. Potuit autem Deus, circumstantiæ istius occasione, maiorem lucem, uberioremque gratiam tribuere Iosiæ, ut hic illa ipsa verba, quæ iam antea ex aliis exemplaribus noverat, vividius notaret, profundius intelligeret, et ingentia mala, quæ ex illis inobservatis impendebant, tunc apprehenderet vehementius: quo factum est, ut in ea signa doloris erumperet, ac totis viribus populum pertrahere conaretur ad unius Dei cultum, et divinæ Legis obedientiam.

Porro (subdit Pater Cornelius loco citato, nostræ sententiæ suf- 26
fragando, et paritatem obiectam retorquendo) *non est dubium, alibi in Iudæa, et in aliis provinciis apud iudæos pios, et doctos, extitisse plures libros Legis. Incredibile ergo videtur, quod nonnulli aiunt, omnes libros Sacræ Scripturæ cum templo a caldæis fuisse combustos, ac ab Esdra ex memoria restitutos.* Hæc ille. Nec dissimiliter loquitur Abulensis citata quæstione 13.ª, ubi, relata opinione dicente, librum illum ad regem missum fuisse, tanquam aliquid speciale, non quia solus aut unicus esset, sed quia præter opinionem inventus in quadam arca Templi; subiungit: *et istud videtur satis*

u *Commentarii in Sacram Scripturam* (Paris 1866), t. 4, p. 193.

verisimile: nam satis difficile est, et quasi incredibile, quod in templo Domini, et in toto populo non esset aliquis liber Legis [v]. Hæc Abulensis. § 2[s]. Utrum corruptus fuerit textus hebraicus?

§ 2[s]. Utrum corruptus fuerit textus hebraicus?

1 Hæc est altera quæstio maioris momenti, quæ circa textum hebraicum discutienda superest. In ea triplex sententia circumfertur: 1.ª est iudæorum, et hæreticorum nostri temporis qui in odium editionis vulgatæ textum hebraicum appellant fontem purissimum, ad eumque volunt emmendari cæteras editiones. 2.ª extreme opposita corruptum asserit textum hebraicum multis in locis, non ex incuria tantum, sed ex malitia iudæorum odio religionis christianæ flagrantium. Ita sentiunt apud Serarium prolegomeno cap. 12.° q. 2.ª [x], Melchior Canus, Iacobus de Valentia, Porcetus, Lindanus, et omnium acerrime Leo Castrius in apologetico [y], et Pater Salmeron prolegomeno 4.° [z]. 3.ª sententia media corruptum fatetur aliquatenus hebraicum textum, sed paucis in locis, hisque magis ex inscitia, quam ex flagitio iudæorum. Ita Ioannes Driedo, Arias Montanus, Rivera, et Bellarminus lib. 2.° cp. 2.° [a], a quibus nihil aut parum dissentit Serarius loco citato.

2 Quod attinet 1[m] sententiam, eius falsitas evidenter ostenditur a catholicis doctoribus, patebitque satis ex nonnullis locis infra referendis: imo ab hæreticis ipsis agnoscitur. Nam Calvinus, cuius verba Bellarminus profert, vitiatum fatetur hebræum textum Isaiæ cap. 9.° versu 6.° et Ieremiæ cap. 23.° versu 6.°; cogiturque fateri meliorem his locis esse vulgatam editionem. Quod etiam aliis quibusdam textibus agnoscunt novatores alii apud Serarium propositione 5.ª [b]. Nihilominus in favorem huius opinionis trahi possunt argumenta quædam, quibus utuntur autores 3[ae] sententiæ.

3 Nam 1.°, videtur ad providentiam divinam pertinere, sic illæsum custodire omnino textum hebraicum, ut tuto possit Ecclesia verbum Dei proprio in fonte quærere et invenire: et quemadmodum in autographis canonicorum scriptorum nullum erratum passus est

v t. 16. fol. 223.
x p. 74.
y l. 2. p. 115-216.
z p. 29-41.
a p. 121-125.
b p. 74.

Deus obrepere, sic ob eamdem causam credendus est apographa præservasse ab omni corruptione. Sed respondetur, Deum satis Ecclesiæ providisse, verbique sui puritati ac perennitati consuluisse, tum per authenticas versiones, græcam septuaginta interpretum, et latinam vulgatam, ad quas emmendare posset si quid in hebræis codicibus erratum occurreret; tum sapientia Doctorum Ecclesiæ, qui, dum opus est, facile corrigunt textum depravatum, vel ex traditione, vel ex antecedentibus et consequentibus, vel etiam ex vetustissimis codicibus manuscriptis, qui variis temporibus non sine providentia Numinis deteguntur. Nulla vero emmendandi ratio superesset, si primis scriptoribus mendum aut defectus aliquis irrepsisset: quare patet disparitas inter autographa et apographa.

2.° iudæorum cura et diligentia in retinenda integritate divi- 4
norum voluminum omni tempore summa fuit, tantaque, ut nullum relinquat locum, vel malitiam suspicandi, vel incuriam. De iudæis antiquis testatur Philo in libro de Exitu filiorum Israel de Aegypto [c], ad sua usque tempora per spatium <plus> [d] quam duorum millium annorum, nihil prorsus in Scripturis fuisse mutatum, et iudæorum quemlibet malle mortem millies oppetere, quam minimum quid in lege mutare. De recentioribus autem hebræis, constat eos ad superstitionem usque venerari sacra volumina, eadem quasi colere, ieiunium publicum indicere, si aliquando Biblia in terram ceciderint. Adde quod iudæi Masoretæ facultatem omnem posteris ademerunt addendi, mutandi vel detrahendi quidquam in sacris libris, quos in canonem ipsi recipiunt. Nam, ut observat Serarius propositione 4.ª [e], singulorum librorum versus omnes, singulorum textuum vocabula omnia, singulorum vocabulorum litteras omnes dinumerarunt, annotarunt, et posteritati transmiserunt.

Respondetur, hæc ut summum probare, nihil a iudæis mali- 5
tiose vitiatum in sacris litteris; quod interim permittimus; nam de hoc iterum sermo erit inferius. Non tamen inde concluditur, nullum mendum aut erratum ex negligentia, vel ignorantia librariorum et amanuensium admissum fuisse, saltem priusquam a Masoretis illa versuum, dictionum et litterarum supputatio perutilis ederetur. Est id humanitus quasi necessarium, præsertim ubi magna est occasio errandi, prout accidit in re nostra: nam quædam hebraicæ litteræ

c Este libro de Filón es el llamado por su autor Ὑποθετικῶν ὁ ὑπερ Ἰουδαίων ἀπολογίας; ed. COHN (Berlin 1915), t. 6, p. 193.

d El ms. pone *post*.

e p. 74.

adeo sunt inter se similes, ut facillimum sit, in eis describendis decipi, et unam pro altera delineare: quædam etiam sunt eiusdem fere pronuntiationis, Unde facile confundi possunt, si alio legente scribantur. Vitium autem unius codicis facillime potest invalescere et propagari. Ex Homeri codice, duo vocabula coniungente, decepti sunt Virgilius, Ovidius et alii, ad inducendam, quæ nusquam est, insulam *Inarimem:* de qua videri potest noster Cerda in librum 9m Aeneidos [f].

6 Certe Serarius noster, capite et quæstione citatis propositione 2.ª [g], ex ipsis Rabinorum scriptis ostendit, iam olim Esdræ tempore, et ante Esdram deprehendisse sapientes errata quædam, et varietatem lectionum in hebræis codicibus; nec ita certo corrigere omnia potuisse, ut non maneret aliquibus in locis dubia, et confusa lectio. Probat item eorumdem Rabinorum testimonio, agnosci ab ipsis dictiones quasdam aliter in textu legendas, quam scribendas: quosdam etiam libros ab iisdem appellari correptos et purgatos; alios vero confusos, perturbatos, dubios. In hodiernis item et vulgatis exemplaribus hebræis nonnunquam variæ lectiones annotantur in margine; et interdum textui superponitur circulus, quo significetur, quidpiam perperam aut frustra esse: aut nota chesir, qua deesse quidpiam indicatur; sed ut ad alias sententias accedamus, consentiunt in primis utriusque autores, ante Christi adventum nihil a iudæis malitiose vitiatum fuisse in Scripturis. 1.° quia nusquam iudæos legimus de tali ac tanto crimine notatos, aut reprehensos a Christo, vel apostolis. 2.° quia Christus Dominus Ioannis 5.° v. 39.° iudæos hortatur ad scrutandas scripturas: quod non faceret nisi sciret incorruptas esse. Petrus etiam Apostolus 2.ª epistola cap. 1.° studium commendat attendendi sermoni Prophetarum, *quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco* [v. 19]. Paulus etiam ubibis idem studium commendabat, et ad veritatem christianæ fidei probandam. Scripturis. <quasi>[h] merum verbum Dei continentibus, utebatur. 3.° quia unica Scripturas depravandi causa, quæ præsumitur impulisse iudæos, nempe christiani nominis odium, deerat ante Christi adventum.

7 Obiici tamen potest illud Ieremiæ 8.° versu 8.°: *quomodo dicitis, sapientes nos sumus, et lex Domini nobiscum est? Vere mendacium*

---

f P. VIRGILII MARONIS....*Aeneidos libri sex posteriores* (Coloniae Agrippinae 1642); al libro 9.°, verso 715 de la Eneida; p. 394.

g p. 73.

h El ms. lee *quas*.

operatus est stylus mendax scribarum: ubi significari videtur, iam tunc corruptas esse scripturas a mendaci scribarum stylo: unde Caldæus hoc loco apud nostrum Alapide sic legit: *frustra fecit scriba calamum mendacii ad falsandas scripturas* [i]. Quod idem Ieremias confirmat cap. 23.° versu 26.°, ubi de prophetis, sive doctoribus falsa docentibus, *pervertistis*, inquit, *verba Dei viventis, Domini exercituum, Dei nostri.* Pater Salmeron, qui hos textus pro sententia sua ponderat in 2.° argumento [j], contendit, Ieremiam posuisse more prophetico tempus præteritum pro futuro, et ad ea tempora respexisse, quibus in odium evangelii per orbem coruscantis futurum erat, ut scribarum pervicacia stylum stringeret ad scripturas depravandas. Sed simplicius, faciliusque responderi potest Ieremiam in priore loco non agere de mendaciis sacræ paginæ insertis, sed de falsis interpretationibus, queis populum scribæ medaces decipiebant: in posteriore autem loqui de his, qui verba Dei viventis in iocum, fabulas et nugas detorquebant: atque ita exponit utrumque locum noster Cornelius.

Consentiunt deinde utriusque sententiæ autores, aliquot insig- 8
nia loca in hebræis codicibus esse corrupta, quidquid sit, an inculpate, vel fraudulenter id acciderit. Quædam hic in specimen indicabimus. Primus locus est Genesis 49.° versu 10.°, ubi celebris prophetia Iacob, non auferetur sceptrum de Iuda, *et Dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est*, sic in hebræo legitur, ut pro voce significante *missum* vel mittendum, quod proprium venturi Messiæ cognomen erat, sit alia vox nullius vel ignotæ significationis, ut videre licet apud Salmeronem in argumento 3.° [k]. Quod tamen lectio nostra sincera sit, et veteri hebræo consona, præter consensum omnium christianorum, probat caldæus paraphrastes, qui vertit sic: *donec veniat Messias, cuius est regnum.* Probant septuaginta interpretes, qui vertunt *donec veniat, cuit repositum est*, nimirum sceptrum. Probant quoque veteres hebræi, qui omnes apud nostrum Cornelium ibi prophetiam illam intelligunt de Messia.

2°. locus ex Psalmi 18.°, ubi editio vulgata legit, *in omnem* 9
terram exivit sonus eorum [v. 5], cum tamen hodie in hebræo legatur *exivit linea, regula vel funiculus:* quod vero olim in hebræo extiterit *sonus eorum*, probatur manifeste ex versione septuaginta: atque ex Apostolo ad Romanos 10 versu 18.° eamdem lectionem allegante:

i t. 12. p. 77.
j Prolegomeno 4.°; p. 29.
k p. 31.

et ex D. Hieronymo illam amplectente ex hebraica veritate [l]; ac denique ex illius versiculi antecedentibus et consequentibus, quæ non aliam ibi lectionem exigunt vel admittunt.

10 3°. est Psalmi 21[1], cuius in versu 17.° sic legimus: *foderunt manus meas et pedes meos:* hebræus autem legit, *sicut leo manus meas et pedes meos:* quæ lectio nullum sensum efficit, nec contextui consonat. Certe nostram lectionem tenent septuaginta, et S. Hieronymus, profitens ex hebræo se vertere fideliter et ad verbum [m]. Consentiunt omnes christiani græci et latini; vitiatumque hoc loco textum hebræorum conqueruntur, qui ex iudæis doctis christiani facti sunt, Paulus Burgensis et Hieronymus a Sancta fide. Accedit paraphrastes caldæus, eamdem retinens lectionem, licet addat explicationis gratia similitudinem leonis. Accedunt et Masoreti, aliique docti rabini, quos citat Serarius propositione 7.ª [n].

11 4ª, et magni quidem momenti extat Isaiæ cap. 9.° versu 6.°, ubi nos legimus, *et vocabitur nomen eius Admirabilis, Consiliarius, Deus, fortis*, etc. Hebræi autem pro *vocabitur* legunt *vocabit;* qua mutatione clarissimum de Christi divinitate testimonium pervertitur: non enim significatur fore, ut Messias vocetur Deus, sed fore, ut Deus illi nomen imponat. Similis perversio reperitur Ieremiæ capite 23.° versu 6.°, ubi vaticinium illud de Messia, *et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster*, quod eisdem verbis iterum ponitur cap. 33.° versu 16.°, et plane præse-fert Christum esse Deum, cum voci Dominus respondeat nomen hebraicum *jehova* [ñ], quod proprium est Dei. hoc, inquam, vaticinium hebræi sic legunt, *et vocabit eum Dominus hoc nomine*, scilicet *iustus noster*. Quid tamen pro veritate lectionis nostræ faciat, videri potest apud Cornelium Alapide in illud caput 23m Ieremiæ [o].

12 Mitto alia loca, quæ Pater Salmeron expendit, et multo plura quæ Leocastrius discutit in apologetico [p]. Non tamen omnino prætermittam celebrem illum Psalmi 95 versu 10, ubi plurimi sunt, qui credant, olim in hebræo fuisse, *dicite in gentibus, quia Dominus regnavit a ligno:* postea vero iudæos, cum viderent prophetiam esse aptissimam Christo Domino, qui lignum crucis velut Regni solium

l PL 28, 1140.
m PL 28, 1143.
n cap. 12, quaestiuncula 2, p. 75-76.
ñ Pronunciación defectuosa del nombre de *Yahvé*, que estuvo en uso varios siglos desde el final de la Edad Media (Cf. P. HEINISCH, *Theologie des alten Testamentes* [Bonn 1940], p. 16).
o t. 12, p. 183-184.
p l. 2 et 3.

crexit, nec passus est, auferri sibi, vel mutari titulum Regis cruci superscriptum, detraxisse ab hebræis codicibus to *a ligno*. Alii detracta quidem hæc verba credunt, sed casu vel incuria

Porro, quod illud a ligno extiterit olim in textu hebraico, ar- 13
gumenta suadent non pauca nec levia. Nam 1.° Septuaginta legunt, *regnavit a ligno*. 2.° Ecclesia catholica eamdem lectionem approbat, ac retinet in hymno de passione, dum canit: *impleta sunt, quæ concinit David fideli carmine, dicendo nationibus: regnavit a ligno Deus*. 3.° ex hoc loco iudæorum proterviam arguebant omnes antiqui Patres, quorum longum ceusum locis allegatis exhibet noster Lorinus in illum Psalmum [q], et multos etiam allegat noster Salmeron in 3.° argumento loco 5.°[r]. Audiatur in specimen Tertullianus, qui, cum alibi non semel hunc locum versat, tum libro 3.° in Marcionem [s], *age nunc*, inquit, *si legisti penes prophetam in Psalmis: Dominus regnavit a ligno: expecto quid intelligas: ne forte lignarium aliquem Regem significari putetis, et non Christum, qui exinde a passione Christi superata morte regnavit.*

Incredibile autem est, tam fidenter allegasse Patres lectionem 14
istam, nisi scirent, eam a iudæis reiici non posse; posset autem sic reiici, si tunc abesset constanter ab exemplaribus hebraicis: infertur igitur, ætate Patrum ea verba exstitisse in aliquibus saltem hebræis codicibus; quos integros esse, et aliis præferendos, satis suadebat septuaginta interpretum autoritas. Certe cum Iustinus martyr in Dialogo contra Triphonem Ephesi Archisynagogum, doctrinæ fama insignem, conqueratur, hunc locum a iudæis fuisse depravatum, nihil aliud audet opponere, vel respondere Triphon, nisi depravationem huiusmodi videri sibi incredibilem [t]; nec pro se allegat concordiam omnium hebraicorum exemplarium, quæ tamen, si suppeteret, validior parma foret ad repellendam septuaginta interpretum autoritatem. Denique pro lectione ista, non omnino levis coniectura est, inquit noster Lorinus [u], quod paulo post subiiciatur in eodem Psalmo, *tunc exultabunt omnia ligna sylvarum a facie Domini* [v. 12], quasi allusio sit cum antithesi ad illud, *Dominus regnavit a ligno*, atque significetur, quod peccatores, velut sylvæ ligna, infructiferi, et flammis apti, crucis Christi virtute conversi, frugiferi evaserint.

q *Commentarium in librum Psalmorum* (Lugduni 1623), t. 2, p. 1009-1011.
r [illegible]
s PL 2, 376.
t PG 6, 648-649.
u p. 1010.

15 Si obiicias versionem vulgatam, in qua similiter deest illud *a ligno,* respondet Pater Salmeron [v], iudæos non tantum corrupisse textum in hebræo, sed etiam suis clamoribus, cacchinis et contentionibus (quibus soliti erant agere, cum disputarent cum christianæ fidei professoribus, ut scribit Origenes ad Iulium Africanum [x]) obtinuisse, ut nos etiam de græcis et latinis codicibus eraderemus illa verba a ligno, et similia aliis locis, putantes in hebræo non haberi: sed id a Doctoribus nostris, quos ignorabant, et a Psalterio, quod Romanum vocant, et a quibusdam textibus antiquissimis, qui in Bibliothecis asservantur, obtinere minime potuerunt: quemadmodum nec ab hymno ecclesiastico etc. Hactenus doctissimus ille Pater.

16 Placuit in loco percelebri tantisper immorari, ut autoritas patesceret illius davidicæ prophetiæ; quæ si vere extitit in hebræo, validissima est ad conterendam iudæorum pertinaciam. Nihilominus non existimo, locum istum inter certe corruptos esse computandum. Nam quod nunc obiiciebatur de versione vulgata, similiter omittente illud *a ligno* magni ponderis esse duco. Nec satisfacit responsio Salmeronis. Quis enim credat, solos iudæorum clamores, aut cacchinos tantum potuisse, non apud unum aut alterum Doctorem, sed apud ecclesiam ipsam catholicam, ut ab ea versione, quæ fidelibus universis proponitur ut authentica, subtrahi permiserit clarissimam de Christo Domino prophetiam? Cur id ipsum non obtinuerunt in aliis locis, quæ supra memoravimus?

17 Nec tamen propterea probo, quod aliqui autores a Lorino citati censent [y], illud *a ligno* additum esse pia devotione ab aliquo paraphraste: videtur enim hoc autoritati Ecclesiæ derogare, quæ illud in ecclesiastico officio canit sub nomine David. Quare dicendum potius, ea verba, licet non omnimoda certitudine, valde tamen probabiliter credi, ab ipso David fuisse scripta: quod sufficit ut ab Ecclesia in officio publico tanquam davidica retineantur. Vel, si mavis, dicito cum Rivera nostro in caput 3^m^ Habacuc, numero 9.° et 10.° [z], verba illa divino [sic] inspirata addita fuisse a septuaginta interpretibus, eo quod tacite continerentur in sacro textu, quamvis in eo non legeretur expresse: neque hic tantum, sed in aliis etiam quibusdam locis id ipsum ab his interpretibus fuisse præstitum: de quo iterum inferius suo loco nobis sermo redibit.

v p. 33.
x PG 11. 62.
y p. 1010.
z Francisco Ribera. *In librum duodecim prophetarum commentarii* (Salamanca), p. 88-89.

Restat nunc ea quæstionis pars, utrum errata quæ in textu he- 18
braico, vel certo vel probabiliter, deprehenduntur, censenda sint irrepsisse casu, aut data opera iudæorum? Dico 1.°, discrepantiam hebræi textus a translatione vulgata non posse tribui semper malitiæ iudæorum. Probatur: quia sequeretur alioquin iudæos contra contra semetipsos Scripturam mutasse nonnullis in locis, ut scilicet luculentius Christo Domino testimonium perhiberent. Probat hoc optime Bellarminus supra citatus [a], productis in specimen duobus locis. Primus est Psalmi 2[1] [v. 12], ubi quod nos legimus, *apprehendite disciplinam, nequando irascatur Dominus*, hebræi legunt, *osculamini filium*, ne irascatur, quæ lectio plane militat contra iudæos, quos iubet reverentiam exhibere filio Dei.

Alter est Isaiæ cap. 53.° versu 4.°, ubi vulgata legit, *et nos puta-* 19
vimus eum quasi leprosum et percussum a Deo, et humiliatum: hebræus autem habet, *percussum Deum, et humiliatum*. Quocirca (inquit ibi noster Cornelius Alapide [b]) per hæc hebræa verba plures iudæos a iudaismo ad christianismum esse conversos, docet Andreas Payva in defensione Tridentinæ fidei post initium [c]. Rogati enim quomodo manus dedissent Christo sibi inviso, respondebant, se his Isaiæ verbis tam claris convinci; nec posse, etiamsi vellent, ea eludere. Idem mihi narravit hic Romæ insignis quidam hebræus. Hæc ille.

Dico 2.°, quamvis iudæi nec ante Christi Domini adventum, 20
nec a tempore Masoretarum quidpiam malitiose mutaverint in sacro textu, probabilius tamen esse, primis quinque sæculis post adventum Domini, et præsertim a Divi Hieronymi ætate, nonnulla iudæos corrupisse loca, non quidem communi aliquo iudaicæ gentis decreto, sed privatorum hominum perversitate, ubi sese obtulit occasio fallendi, quin possit statim manifeste deprehendi mala fides: id quod potuit facile contingere, si nimirum, iudæus aliquis privatim scribens divina volumina, in locis quibusdam christianæ veritati favenlibus aliquid addiderit, omiserit vel mutaverit, posteaque exemplaria

a *De verbo Dei*, l. 2 cap. 2; ed. VIVES, t. 1, p. 122.
b t. 11, p. 630.
c No sabemos quién sea este personaje Andrés Payva, de quien habla el P. Lossada, transcribiendo al P. Cornelio a Lapide. Nos tememos haya alguna confusión en el nombre (que cita asimismo el P. A Lapide), y que sea Andrada o Andrade en lugar de Andrés. En este caso podría referirse al célebre teólogo portugués Diego de Payva de Andrade (o Andrada), que vivió de 1528 a 1575, asistió al concilio de Trento, y que tiene una obra «Defensio Trid. fidei», editada en Lisboa en 1578, que no hemos podido tener a la mano.

huiusmodi vulgari fecerit, maxime si tanquam antiqua venditaverit. Tunc enim proclive foret, ut alii iudæi, christiani nominis odio præventi, vel non advertentes dolum, vel dissimulantes, errata illa non solum emmendare negligerent, verum etiam illis, tanquam veriorem lectionem præferentibus applauderent, et ad talium normam exemplarium alios codices mutarent correctionis specie.

21 Certe, quod ex uno exemplari corrupto possint alia vitiari, probat exemplum a Salmerone relatum [d] ex Ulpiano, et Quintiliano libro 5.° cap. 11.° [e]. Nam cum olim athenienses cum megarensibus de Salamina insula litigarent, et uniquique ad suam ditionem spectare contenderent, Solo atheniensis versiculum a se fictum, quo significabatur salaminias naves atheniensibus accesisse, clam Homeri versibus inseruit, multaque exemplaria ex illo uno a se vitiato codice describi curavit. Quo factum est, ut post aliquot annos, quibus illa causa agitata fuit, falso illo carmine in multis voluminibus ostenso, tanquam Homeri testimonio, victi fuerint megarenses. Quædam etiam occurrunt in omnibus fere Virgilii editionibus carmina, quæ ab sciolo quodam mutata, vel addita fuisse, critici eruditi censent: v. g. Georgicorum lib. 4.° versus ille, *et viridem Aegyptum nigra fœcundat arena*, quem alienum et adventitium esse, contextumque reddere turbatum et implexum, multis ostendit Pater Cerda [f].

22 Quod vero flagitium huiuscemodi de iudæorum perfidia credibile sit, probatur 1.°: quia simile quid ausa est in græcos codices septuaginta interpretum, ut sæpe iudæis exprobrant antiqui Patres, et fatentur etiam autores 3.æ sententiæ, quamvis græca illa versio, a sapientissimis iudæorum facta, per trecentos circiter annos iudæis ipsis fuerit venerabilis et authentica, cur autem magis credantur parcere voluisse codicibus hebræis, quam græcis, cum utrorumlibet falsatio satis ostendat animum subtrahendi nobis sinceram Scripturæ lectionem? Imo vero græcam editionem falsando videntur viam parare voluisse ad hebræam similiter depravandam, ut hanc depravationem per illam defenderent, aut dissimularent.

23 2.°: quia iudaizantes interpretes, qui suas post Christi adventum græcas ex hebræo versiones ediderunt, videlicet Aquila, Simmachus et Theodotion, variis in locis verterunt infideliter, ut sæpe testatur Sanctus Hieronymus, et nemo negat: hos vero, atque eorum

d Prolegomeno 4.°, p. 40.

e QUINTILIANO. *Institutiones oratoriae*. *Bibliotheca Lemaire*, t. 76, p. 304-305.

f *Bucolica et Georgica* (Coloniae Agrippinae 1647), al verso 291, p. 491.

similes nonne credibile est, paratos fuisse ad scribendum in hebræis codicibus, cum adesset occasio, illum eumdem sensum, quem ut germanum græce venditabant?

3.°: quia iudæos minores ob causas quam sibi ipsorum chris- 24
tianæ religionis odium, Scripturam falsasse, imo ex canone suo libros integros substulisse, testatur Origines in epistola ad Iulium Africanum, quam producit Eusebius lib. 6.° cap. 23.°: loquens enim Origenes de historia Susannæ inquit: *sed fortasse quæras si apud hebræos hæc historia est, ut docti hebræi tradunt ut in libris hebræis Danielis non circumferatur? Facilis est responsio, quod potuerunt, omnia expulserunt* [sic] *ex Sacra Scriptura, quæ præferrent aut seniorum aut principum aut iudicum crimina; ne manibus vulgi tererentur, et apud plebem haberentur despicatui* [g]. Et infra: *Scias, Tobiam et Iudith hebraice non extare, et hebræos hos libros non recipere: quamquam hebraice apud ipsos in arcanis asservari, a quibusdam ipsorum iudæorum mihi renuntiatum est* [h]. Similia tradit idem Origenes, tract. 26 in Matthæum circa medium [i], et iterum indicat Homilia 11.ª in Ieremiam [j]. Accedit aliorum autoritas Patrum, quos allegat Salmeron prolegomeno citato [k], et præsertim Sancti Athanasii, qui libro in illud Evangelii, *quicumque dixerit verbum contra Filium hominis*, sic ait: *iudæi nihil curant corrumpere Sacrarum Litterarum placita, modo ita abnegent Christi adventum* [l].

Mitto probationes alias a Salmerone productas, quæ coniectu- 25
ram haud parum adiuvant; facile tamen concesserim, nihil iudaica fraude fuisse corruptum a tempore Masoretarum, quippe qui supputatione versuum, vocabulorum ac litterarum omnium Sacræ Paginæ nullum deinceps corruptelis aditum reliquisse videntur, ut supra notavimus. Sed nihil prohibet sine scrupulo credi Masoretas ipsos, antequam supputationem illam facerent, vocabula quædam, aut litteras aliquas corrupisse, non solum traditionem vocalium alterando, cum eam punctis vocalibus consignarunt (quæ fraus, ut observat Bellarminus [m], fortasse non nocebit his qui adhuc sciunt hebraice legere sine punctis iuxta veterem traditionem); verum etiam conso-

g PG 11, 65. Tanto este texto, como el siguiente del mismo Orígenes, están traducidos muy libremente.
h PG 11, 80.
i in Mt tom. 10: PG 13, 897.
j Homilia 16 en Migne: PG 13, 451.
k p. 36.
l Este libro de S. Atanasio, a que alude el P. Lossada, en la edición de Migne, es parte de la «ep. IV ad Serapionem»; PG 26, 672.
m libr. 2.°, c. 2; p. 125.

nantes alicubi perverlendo, præsertim ubi fraus non esset notatu facilis propter similitudinem characterum.

26 Sed obiiciunt 1.°: si quæ loca malitiose vitiata fuissent a iudæis illa maxime, quæ de se, ac pro se allegavit Christus Dominus, ac de ipso et pro ipso apostoli. At illa in hebræo extant invariata. Adde iudæos ea in primis loca falsaturos, quæ ipsis negotii plus facessunt in hebræo, cuiusmodi sunt illa, quæ supra indicavimus, *osculamini filium*, et *perculsum Deum*. 2.°: quia Hieronymus sæpe negat corruptum esse textum hebraicum: imo id asserentes irridet: et in epistola ad Licinium [n]: *ut veterum, inquit, librorum fides de hebræis voluminibus examinanda est, ita novorum græci sermonis normam desiderat*. Et alioquin latina versio vulgata, quæ saltem magna ex hebræo fideliter facta, iisdem corruptelis iudaicis infecta esset.

27 3.°: Sanctus Augustinus multis in locis iudaicam istiusmodi incredibilem prorsus, nec a Deo permittendam, asserit. Nam lib. 15.° de civitate Dei cap. 13.° [ñ] negat, ullo modo esse credibile, iudæos, dum nobis invident autoritatem, velle sibi detrahere veritatem: et ab ipsa multitudine, ac dispersione codicum arguens, *absit*, inquit, *ut prudens aliquis iudæos cuiuslibet perversitatis atque malitiæ tantum potuisse credat in codicibus tam multis, et tam longe lateque dispersis*. Sæpe item asserit Sanctus Doctor, divina providentia factum esse, ne iudaica gens omnino periret, sed per totum orbem dispergeretur: ut ubique tanquam librarios, sive scriniarios sacrorum librorum haberemus hostes nostros, qui testimonia veritatis in hebræis codicibus custodirent: *quid est aliud gens ipsa iudæorum* (inquit lib. 12.° cap. 23.° [o]) *nisi quædem scriniaria baiulans Legem et prophetas ac testimonium assertionis Ecclesiæ, ut nos honoremus per sacramentum, quod nuntiat illa per litteram?*

28 Id ipsum confirmat ex illo Psalmi 58.° [v. 12]: *Deus ostendit mihi super inimicos meos: ne occidas eos, nequando obliviscantur populi mei. Disperge illos in virtute tua*. In quæ verba sic habet concione 1.ª sub fine: *Iam factum est; per omnes gentes dispersi sunt iudæi, testes iniquitatis suæ et veritatis nostræ. Ipsi habent codices, de quibus prophetatus est Christus, et nos tenemus Christum. Etsi forte quando aliquis paganus dubitaverit, cum ei dixerimus prophetias de Christo, quarum evidentiam obstupescit, et admirans putaverit, a nobis esse conscriptas; de codicibus iudæorum probamus, quia*

n Ep. ad Lucinium; PL 22, 671-672.
ñ PL 41, 452.
o *Contra Faustum Manichaeum* l. 12. cap. 23: PL 42, 266.

hoc totum ante prædictum est [p]. Hactenus Augustinus: cuius ratio nulla esset, si merito credi posset a iudæis corrupta veritas hebraica

Respondetur ad 1[m] negando sequelam. Ut enim iudæi parcerent 29
his locis, adduci potuerunt non una ex causa. Tum ne statim fraudem detegerent christiani, quibus procul dubio compertum erat inspectione codicum, ea loca fideliter ex hebræo allegare. Tum, ut confidentius fallerent aliis in locis non ita vulgatis, fidelitatem in illis notissimis affectando. Tum, quia fortasse litterarum forma, vel contextus ipse corruptionem reddebat difficiliorem. Tum denique quia sperabant, se posse illorum textuum autoritatem eludere, eos in alienum sensum detorquendo, ut re ipsa detorquent. Adde, non omnes illos textus hodie in hebræo fideliter legi, ut supra vidimus in versu Psalmi [18,5], *in omnem terram exivit sonus eorum*, quem citavit Apostolus; loci vero, qui magis in hebræo, quam in versione nostra, iudæis obsunt, cum pauci sint, facile potuerunt corruptores inobservati præterire.

Ad 2[m]: in primis Sanctus Hieronymus, dum id asserentes irri- 30
det, aperte loquitur de textibus in Testamento novo allegatis. Deinde concedimus, tempore Sancti Hieronymi non nisi pauculis in locis corruptionem irrepsisse, vel certe paucullos in codices, nec adeo serpere potuisse, ut communis evaderet. Quare facile poterit Sanctus Doctor nancisci hebræos codices incorruptos, ad quos exigeret latinam versionem, et quorum ad normam examinari vellet veterum librorum fidem. Pleraque igitur vitia vel irrepserunt, vel invaluerunt post Divi Hieronymi ætatem, videlicet sæculo 5.°: quod patet in his locis quæ supra in specimen corruptionis exhibuimus, et in quibus aliter legit Sanctus Doctor, quam modo legatur in hebræo. Facilius autem potuit invalescere quinto sæculo fraudulenta corruptio: tum quia christiani, postquam Sanctus Hieronymus latinam versionem ex hebræo edidit, minus forte curabant hebræum fontem recognoscere: tum quia, Masoretarum opera et autoritate, credibile est, codices ab his corruptos vel approbatos, magis deinceps evulgari, et a iudæis in pretio haberi cœpisse.

De cætero, quod Sanctus Hieronymus non putet incredibilem 31
iudæorum malitiam in hebræo textu depravando, satis ipse ostendit libro 2.° commentarii in epistolam ad Galatas: ubi, cum Apostolus citet illam sententiam Deuteronomii cap. 27.° [v. 26], *maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quæ scripta sunt in libro*

p PL 36. 705.

Legis, observat Hieronymus illa verba *omnis* et *in omnibus* non legi in hebræo textu Deuteronomii, sed in septuaginta interpretibus, et addit: *incertum habemus, utrum septuaginta interpretes addiderint omnis homo, et in omnibus, an in veteri hebraico ita fuerit, et postea a iudæis deletum sit. In hanc me autem suspicionem illa res stimulat, quod verbum omnis, et in omnibus, quasi sensui suo necessarium... Apostolus vir hebrææ peritiæ, et in Lege doctissimus nunquam protulisset nisi in hebræis voluminibus haberetur.* Hæc ille: qui deinde testatur, se in samaritanorum hebræis voluminibus illud verbum invenisse. Quare subdit: *frustra igitur illud tulerunt iudæi ne viderentur esse sub maledicto... cum antiquiores alterius quoque gentis litteræ id positum fuisse testentur* [q]. Hæc Hieronymus.

32 Qui rursus ibidem ad illa verba Pauli, *quia scriptum est, maledictus omnis qui pendet in ligno,* quæ pariter sumpta sunt ex Deuteronomio cap. 21.° [v. 22-23], ubi tamen habetur *maledictus a Deo,* et omittitur verbum *omnis;* nescire se dicit, quare Apostolus subtraxerit to *a Deo,* et addiderit to *omnis;* atque ita subiungit: *ex quo mihi videtur, aut veteres hebræorum libros aliter habuisse, quam nunc habent: aut Apostolum (ut antea iam dixit) sensum scripturarum posuisse, non verba: aut, quod magis est æstimandum, post passionem Christi, et in hebræis, et in nostris codicibus, ab aliquo Dei nomen appositum, ut infamiam nobis inureret, qui in Christum maledictum a Deo credimus* [r]. Sic ille, cuius iudicium, quantum ad corruptionem eorum textuum, de quibus agit, an verum sit, nihil interim curo. Satis habeo, si constet, haudquaquam incredibile visum fuisse Doctori Maximo, quod nonnullis in locis hebræos ipsos codices iudæorum audacia temeraverit.

33 Ad 3[m]: concedimus pariter, Sancti Augustini tempore, qui S. Hieronymo coætaneus fuit, vel nondum corruptum fuisse textum hebraicum, vel nondum prævaluisse communiter corruptelas. Sed quia rationes Augustini probare videntur etiam de futuris temporibus, addimus, S. Doctorem loqui de corruptione omnimoda, vel in plerisque textibus, vel adeo notabili, ut non possint ex hebraicis voluminibus arma validissima desumere christiani, tum ad convincendos paganos, tum ad iudæos confundendos: nec aliud probat illa ratio, quam ex verbis Psalmi [58,12] colligit Augustinus. Cum hoc tamen cohæret, quod in quibusdam locis, quorum integritatem putabant iudæi sibi esse parvi momenti, voluerunt nobis detrahere autoritatem:

q PL 26, 357-358.
r PL 26, 363.

et quod id obtinere potuerint in codicibus tam multis, et tam longe lateque dispersis (quamvis non in omnibus omnino) per commercium, quod inter iudæos, quantumcumque dissitos, intercedere notum est; quamquam non negamus, multitudinem ac dispersionem codicum obstituram corruptioni valde notabili vel nimis claræ: cum ad hanc generaliter statuendam, opus esset expressa malitia Litteratorum omnium ex iudæis, quæ præsumi non debet.

Unde inferes cum P. Serario prolegomeno citato propositione 34
7.ª[a], textum hebraicum hodiernum, moraliter loquendo, non esse corruptum simpliciter, sed tantum secundum quid. Nam quæ notantur errata, et omnium vel plerorumque confessione talia sunt, si ad totum corpus Testamenti veteris comparentur, pauca videbuntur: quamvis enim aliqui multa proferant, ea non agnoscuntur a plerisque aliis catholicis doctoribus. Non censetur autem magni corporis pulchritudo simpliciter deformari paucis nævis, nec eius integritas deficere simpliciter morali modo per quarumdam ablationem particularum. Id quod maxime verum habet in scriptis veterum autorum. Non enim censetur hodie simpliciter corruptus operum Ciceronis aut Aristotelis textus, quamvis in eum nonnulla irrepsisse menda credatur.

Adde, quod non in omnibus exemplaribus manuscriptis errata, 35
quæ diximus, inveniuntur: et quod in erratis communiter concessis non difficulter indagatur sincera lectio, tum ex priscis versionibus, tum ex antiquis Patribus, tum ex libris ipsis rabinorum, tum ex iis, quæ contextus antecedenter et consequenter exhibet. Quapropter laudatus est labor catholicorum doctorum in hebræis voluminibus perscrutandis, ut verus, germanusque plurium locorum versionis latinæ sensus eruatur. An autem ubi dissident editiones, latina et hebraica, nec exploratum mendum est, hebraica lectio sit præferenda, dicemus postea, cum de translatione vulgata disseremus § 3.[a] An et quatenus Biblia Sacra e primigeniis in alias linguas transferri possint?

---

a cap. 12. quaestiunc. 2; p. 75-76.

§ 3.s An, et quatenus Biblia Sacra e primigeniis in alias linguas transferri possint?

1 Priusquam speciatim de translationibus Scripturæ sacræ disseramus, discutiendum est generatim, an, et quatenus liceat, aut utile vel debitum sit, verbum Dei scriptum e primis illis, quibus a Spiritu Sancto dictatum est, in alias linguas convertere? Pro negativa parte, quod scilicet id minime liceat aut prosit, militare poterunt argumenta sequentia. 1m: quia, ut aliqui nostri temporis hæretici contendunt, divina Scriptura in alias linguas conversa iam non est fere verbum Dei: ergo nec eiusmodi conversio quidquam prodest, nec fas est illam quasi verbum Dei continentem edere vel habere. Probatur antecedens: quia solum est verbum Dei, quod Deus ipse dictavit; non autem dictavit Moysi v. g. verbum latinum, sed hebraicum. Urgetur: Genesis eatenus est verbum Dei, quatenus est verbum Moysi; non enim Deus Genesim locutus est nisi per Moysem: atqui Genesis liber latine redditus, non est verbum Moysi, neque enim Moyses latine scivit, nec potest dici verbum alicuius autoris, quod ipsi, dum scriberet, nec in mentem venit, nec venire poterat: Ergo etc. Urgetur iterum: lingua latina et hebraica specie differunt in ratione idiomatis: ergo liber Genesis latine conversus, vel non continet verbum Dei, vel continet aliud specie diversum ab eo quod Deus Moysi dictavit.

2 2m: quia per translationem in alienas linguas minuitur saltem verbi Dei reverentia, vis et energia: non solum quia magis exponitur erratis; verum etiam quia lingua, qua locutus est Deus, hac ipsa veluti commendatione, maiorem excitat reverentiam et studium et in hebræis præsertim vocabulis energiam quamdam esse, quæ non ita elucet, si transferatur in alias linguas, ostendit Origenes contra Celsum, libro 1.° et sequentibus t. Id quod etiam legitur in prologo Ecclesiastici, quem habemus in Bibliis per hæc verba: *nam deficiunt et verba hebraica, quando fuerint translata ad alteram linguam. Non autem solum hæc, sed et ipsa lex et Prophetæ, ceteraque aliorum librorum, non parvam habent differentiam quando inter se dicuntur.* At nefas est verbum Dei non solum corrumpere, sed

t PG 11, 652ss.

enervare. Et hic maxime tenet illud Martialis, *hoc male dum recitas incipit esse tuum* [u].

3m: Quia translationem hebraici textus displicere sibi testatus 3
est Deus suppliciis gentilium scriptorum Theopompi historici, et Theodectæ pœtæ, qui cum vellent suis scriptis inserere aliquas scripturæ sacræ sententias græce translatas, alter amentia, alter cæcitate plexus fuit, ut narrat Iosephus lib. 12.° antiquitatum, cap. 2.° [v]. Hinc, si qua fides rabinorum libris, quorum meminit Serarius in cap. 11.° q. 1.ª [x], ob græcam septuaginta interpretum translationem mundus triduannis laboravit tenebris: atque exinde iudæi, quasi ad placandum Deum eo piaculo iratum, ieiunium habent anniversarium suis a maioribus indictum 8.° die mensis Tebeeth, qui nostro decembri fere respondet. 4m quia Bibliorum liber est liber clausus et signatus, quem aperire solus dignus est Agnus, ut habetur Apocalypsis cap. 5.° [v. 3.8]: qui autem illum in alias linguas tentat convertere, iam ipsum quodammodo resignat, et aperit.

Nihilominus affirmativa pars, quod scilicet per se loquendo, 4
translatio istiusmodi licita sit ac perutilis, saltem in linguas aliquas præcipuas, verissima est atque certissima. 1.° quia Christus Dominus et apostoli citarunt interdum vetus Testamentum ex versione septuaginta interpretum; quod certe non facerent, si foret illicita, noxia vel inutilis. 2.° quia et olim iudæi græcam eamdem versionem enixe commendarunt, ac venerati fuerunt: et tota Ecclesia christiana iam inde ab incunabulis ad nostrum usque tempus Scriptura sacra uti consuevit tum græce tum latine conversa. Quis autem adversus tantam autoritatem ausit niti vel oblatrare? 3.° quia veteres romani, græci, omnes, utile semper existimarunt scriptores exteros propriis linguis loquentes habere, quo facilius, pluribusque doctrina eorum innotesceret. Cur autem id ipsum non expediat in sacris Bibliis? Præsertim cum a Deo dictata sint in communem omnium utilitatem.

Nel argumenta obiecta vim habent. Ad 1m nego antecedens: ad 5
cuius probationem respondeo, verbum hebraicum et latinum, dum idem significant, licet materialiter, id est, quoad sonum et articulationem; forte tamen non esse diversa, sed unum et idem, identitate saltem morali. Nam quod in vocabulo formale est, consistit in

u El texto al pie de la letra es: *Quem recitas, meus est, o Fidentine, libellus. Sed male cum recitas, incipit esse tuus; Martialis Epigrammatum*, i. 1.°, 39; ed. LEMAIRE (Paris 1825), vol. 1, p. 82.

v *Opera*, ed. NIESE: AJ 12, 2, 14; vol. 3, p. 91.

x p. 68-69.

habitudine ad obiectum, seu in vi excitandi conceptum de tali obiecto in audiente: quæ vis eadem est in utroque vocabulo. Hinc negandum est, quod Deus non dictaverit Moysi verbum latinum formaliter acceptum, si respondet hebraico. Negandum pariter, quod verbum latinum, eadem ratione consideratum, non sit verbum Moysis; et quod ipsi, dum scriberet, ignotum fuerit, aut in mentem non venerit.

6 Denique negandum, quod linguæ latina et hebraica moraliter differant specie formali, qua parte idoneæ sunt eosdem conceptus de eisdem obiectis excitare. Sicut enim specie formali differunt vocabula, quæ diversa obiecta significant, licet sint eiusdem soni et articulationis, v. g., canis nomen et canis verbum; ita quæ sono et articulatione sunt diversa, si obiectum idem significent, eiusdem erunt speciei formalis, v. g., latinum *mundus*, græcum *chosmos* et hebræum *holam*.

7 Sane in novo Testamento sæpe citantur græce testimonia veteris tanquam verba Dei, et prophetarum, qui scripserunt hebraice. Ipsi quoque sapientes ethnici non aliter sentiunt, ut videre est in Cicerone, qui sæpe latine citat Platonis et aliorum græcorum loca, tanquam ab ipsis scripta, sive concepta. Et in libro de optimo genere oratorum ait *Aeschinem ipsum latine loquentem audiamus*[y]. Et alioqui sequeretur, formam consecrationis eucharisticæ latine prolatam, non esse proprie verbum Christi. Sequeretur etiam plerosque catholicos, imo et hæreticos, numquam audiisse verbum Dei; solosque iudæos in synagogis suis audire Dei verbum ex Testamento veteri; aut ex novo Græcos schismaticos.

8 Ad 2[m]: quamvis verum sit illud de vi, et energia hebraicæ linguæ præ cæteris; si tamen sensus illius exprimatur quantum patitur vis et propietas alterius linguæ, non censentur hebraica verba corrumpi, vel enervari; sed potius laudabiliter manifestari et extendi ad aures et captum plurium lectorum, vel auditorum, quibus alias forent prorsus incognita: id, quod plus obsequii continet, quam iniuriæ. Sic satis communiter, et vere dicitur, istiusmodi conversiones scriptorum quorumlibet nunquam aut fere nunquam imitari perfectam vim et proprietatem illius, qua primitus conceptæ sunt, linguæ, quæcumque illa sit. Nec tamen propterea labor iste vitio vertitur interpretibus, si modo leges interpretandi servent accurate: tantumque abest, ut primis autoribus censeantur iniurii, ut potius habeam-

y *De optimo genere oratorum*, c. 7; *Opera* (Genevae 1743), vol. 1, p. 636.

tur optime meriti: et autores ipsi, qui tunc forte superstites rem exspectant, sibi passim gratulantur et plaudunt. Fatemur igitur, nonnumquam aliquatenus minui translationibus vim et energiam locutionis hebraicæ: sed cum ea qualiscumque imminutio non sit præter voluntatem et intentionem Dei; nec irreverentiam importat, nec officit, quominus græca, vel latina verba Deus pro suis agnoscat, et haberi velit.

Ad 3um: Amentia Theopompi, et Theodecti cæcitas nihil pro- 9
bant. Nam quid mirum quod Deus reiecerit ac punierit ethnicos interpretes, qui, ut credere par est, neque modo, neque fine bono sacra verba efferebant? Id est, nec fideliter, quantum ad sensum exprimendum; nec ad usum divina locutione dignum, sed ad profanas lucubrationes exornandas? Illud vero de triduannis mundi tenebris, vel commentum est Rabinorum christianis invidentium; vel accipiendum est metaphorice, ut per tenebras intelligatur iudæorum pœnitentia, et afflictatio, per tres dies voluntarie suscepta, ad impetrandum a Deo felicem successum, incolumitatemque 70 interpretum, dum ad opus interpretandi proficiscebantur in Aegyptum, prout exponit Rabi Azarias apud Serarium loco citato [z]. Idem putandum de ieiunio, cuius nulla mentio in libris rabinorum christiana religione antiquioribus, imo nec in vulgaribus iudæorum kalendariis, Qua de re plura disserit eodem loco Serarius contra Iosephum Scaligerum. De cetero constat ex libris rabinicis, translationem 70 interpretum olim a iudæis habitam pro divina.

Ad 4um: Scripturæ liber non dicitur clausus et signatus ratione 10
linguæ, qua scriptus est; alioquin eam prærogativam admitteret aut nunquam habuisset vetus testamentum relatum ad hebræos et novum relatum ad græcos. Sed ita dicitur propter sacram plurium locorum obscuritatem sensus, et miram ubique sublimitatem: eadem autem sive obscuritas sive sublimitas utique perseverat, quamcumque in linguam transferatur: semper opus erit agni, sive divini Spiritus illustratione, ut mysteria sacri contextus penitus intelligantur ac reserentur. Id quod luculenter nos docet Epistola Petri 2.ª cap. 1.° vers. 20 et 21, dicens: *omnis prophetia scripturæ* (id est, omnis scriptura) *propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia: sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt Sancti Dei homines.* § 4° Quid de sacræ scripturæ in linguas vernaculas translatione sentiendum.

---

z cap. 11, quaestiunc. 1; p. 68-69.

§ 4.º Quid de sacrae scripturae in linguas vernaculas translatione sentiendum

1 Superest quæstio, quæ controversiam excitat magis hoc tempore contentiosam; an scilicet oporteat Biblia sacra vertere in linguas vernaculas, videlicet in italicam, hispanicam, gallicam, germanicam, et alias, quibus hodie vulgus utitur christianorum? Tres hac de re secundum se spectata numerari possunt sententiæ. 1.ª, quam tenet anonymus quidam apud Andradium libro 4.º [a] (et tribui forte potest illis sectariis, qui verbum Dei esse negabant, quod non ita sonaret, ut primitus dictatum est) omnino negat, versiones istiusmodi licitas aut utiles esse. 2.ª, quam tenent communiter nostri præsertim temporis hæretici, viam arripit extreme oppositam. Illam explicat Witakelus ex eodem grege scriptor controversia 1.ª q. 2.ª cap. 13.º his verbis: *nos affirmamus, scripturarum lectionem cunctis hominibus fieri debere: et nullos quantumvis impeditos ab earum lectione arcendos aut deterrendos esse: sed excitandos potius omnes ad eas sæpe et diligenter legendas: idque non modo si concessa a Prælatis copia legendi fuerit, sed etiam quantumvis illi Ordinarii et confessores prohibuerint. Itaque esse scripturas transferendas dicimus in omnes linguas christianorum, ut ab omnibus in sua lingua legi possint.* Hactenus hæreticus ille, Lutheranorum et Calvinistarum nomine loquens [b].

2 Subscribit, pro se, jansenistisque suis Paschasius Kesnel, qui propositione 79.ª, et septem sequentibus inter damnatas a Clemente XI per Bullam *Unigenitus*, eamdem sententiam repetit et inculcat. Nam propositione 79.ª, *utile*, inquit, *et necessarium est omni tempore, omni loco, et omni personarum generi studere, et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria Sacræ Scripturæ.* Propositione 80, *lectio sacræ Scripturæ est pro omnibus.* 81.ª, *obscuritas sancti verbi Dei non est laicis ratio dispensandi seipsos ab eius lectione.* 82.ª, *dies dominicus a christianis debet sanctificari lectionibus pietatis, et*

a No sabemos quién pueda ser este Andrada o Andrade, que cita el P. Lossada. Espontáneamente se ocurre el nombre del famoso teólogo español Alonso de Andrade, jesuíta (1590-1672); pero entre las obras que de él se conocen, no hay ninguna que parece deba tratar de estos temas (Cfr. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*). ¿No se referirá quizás el P. Lossada al P. Payva de Andrade, a quien ya citó antes? (Véase la nota al n. 19 del párrafo 2.)

b No hemos podido conseguir las obras de este luterano.

super omnia sanctarum Scripturarum. Damnosum est velle christianum ab hac lectione retrahere. 83.ª: *est illusio sibi persuadere, quod notitia mysteriorum religionis non debeat communicari feminis lectione sacrorum librorum. Non ex feminarum simplicitate, sed ex superba virorum scientia ortus est Scripturarum abusus, et natæ sunt hæreses.* 84.ª: *abripere a christianorum manibus norum Testamentum, seu eis illud clausum tenere, auferendo eis modum illud intelligendi, est illis Christi os obturare.* 85.ª: *interdicere christianis lectionem sacræ Scripturæ, præsertim evangelii, est interdicere usum luminis filiislucis, et facere ut patiantur speciem quamdam excommunicationis.* Denique propositione 86.ª id ipsum extendit ad scripturam quæ legitur in divinis officiis, dum ait, *eripere simplici populo hoc solatium iungendi vocem suam voci totius Ecclesiæ, est usus contrarius praxi apostolicæ et intentioni Dei* [c]. Hæc Kesnelus.

3.ª sententia, eaque verissima, quam tenent catholici omnes, asse- 3
serit, Scripturam sacram in vernacula idiomata vertere, atque ita versam privatim legere, non esse quid per se iussum omnibus, nec prohibitum: posse tamen ex circumstantiis temporis, locorum aut personarum aliquando esse utile, aliquando noxium, absque ullo sacræ Paginæ vitio: ideoque iure optimo hisce temporibus certas quasdam hac de re prohibitiones ab Ecclesia et Fidei Tribunalibus emanasse. Continetur autem prohibitio potissima in Indice romano, per deputatos a concilio Tridentino Patres confecto, et a Summo Pontifice Pio IV aliisque successoribus approbato, cuius regula 4.ª sic habet: *cum experimento compertum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis oriri; hac in parte iudicio Episcopi, aut Inquisitoris stetur, ut cum consilio Parochi vel confessarii, Bibliorum a catholicis autoribus versorum lectionem vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex huiusmodi lectione, non damnum, sed fidei et pietatis augmentum capere posse: quam facultatem in scriptis habeant. Qui autem absque ea facultate ea legere, seu habere præsumpserit, nisi prius Bibliis Ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possit* [d]. Hucusque regula.

Cui deinde Clemens VIII hanc addi iussit observationem: *ani-* 4
madvertendum est circa supra dictam regulam 4^m^ iudicis, felicis recordationis Pii Papæ 4^i^, nullam per hanc impressionem, et edi-

c Denzinger-Bannwart, n. 1429-1436.
d Mansi, t. 33, col. 229.

tionem de novo tribui facultatem Episcopis, vel Inquisitoribus, aut Regularium superioribus concedi licentiam emendi, legendi, aut retinendi Biblia vulgari lingua edita; cum hactenus mandato et usu Sanctæ Romanæ et universalis Inquisitionis, sublata eis fuerit facultas concedendi huiusmodi licentias legendi, vel retinendi Biblia vulgaria, aut alias Sacræ Scripturæ tam novi, quam veteris Testamenti partes, quamvis vulgari lingua editas: ac insuper summaria et compendia etiam historica eorumdem Bibliorum, seu librorum Sacræ Scripturæ, quocumque vulgari idiomate conscripta: quandoquidem inviolate servandum est [e]. Hactenus observatio.

5 Index autem hispanus regula 5.ª [f], absolute prohibet præcepto sanctæ obedientiæ, et sub pœna excommunicationis, Biblia et eius partes, similiterque summaria vel compendia vulgari idiomate conversa, sive manuscripta, sive typis mandata. Declarat tamen non prohiberi clausulas, sententias, vel capitula, quæ autores orthodoxi aliquando suis scriptis interserunt, et explicant; dummodo fere totus liber, vel pars maior non sit textus ipse sacer vulgari lingua conversus. Declarat etiam vulgaris linguæ nomine intelligendas esse linguas omnes, præter hebraicam, græcam, latinam, caldaicam, syriacam, æthiopicam, persicam et arabicam, acceptas, non secundum usum hodiernum, vulgaremque nationum istarum, sed secundum antiquam sui proprietatem et elegantiam. Similia decreta variis temporibus prodierunt a conciliis, præsertim in Gallia et in Belgio celebratis, quæ citat Pater Fontaine tomo 3.° operis, cui titulus Constitutio Unigenitus theologice propugnata, propositione 79.ª cap. 2.° [g].

6 Prædicta sententia catholica satis probabitur solutione obiectionum. Interim tamen quod Biblia vulgari lingua vertere vel legere, non sit per se iussum omnibus, ex eo patet, quod nullum ea de re præceptum divinum extat, nec res est ad salutem per se necessaria.

---

e Véanse algunas de las ediciones antiguas de Indice romano, que, además de las reglas de Pío IV, suelen llevar las observaciones de Clemente VIII. Así v. gr. la edición de Turín de 1891.

f Rubin de Cevallos Agustín, *Indice último de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los reynos y señoríos del católico rey de las Españas el Señor Don Carlos IV* (Madrid 1790), p. 17-18.

g Jacobo de la Fontaine, S. I. (1650-1728), defendió con gran celo la constitución «Unigenitus» de Clemente XI. Escribió muchas obras sobre materias teológicas y escriturarias (Cf. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la C. de Jésus*, t. 3, col. 843-848). La obra aquí citada es: *Sanctissimi Domini Nostri Clementis Papae XI Constitutio Unigenitus theologice propugnata* (Romae 1721), 4 tomos, col. 594. En la portada no aparece el nombre del autor, ni al fin del prólogo; sí empero en las *aprobaciones* que preceden al tomo 4.°, en las que expresamente se dice que dicho Padre es el autor también de los tres tomos precedentes.

Tum quia sine tali lectione potest christiana doctrina, et mysteriorum nostræ Religionis notitia comparari, uti re ipsa comparatur a plerisque catholicis. Tum quia nec ipsa Biblia sacra in primitivis linguis conscripta, simpliciter necessaria sunt ad salutem, aut veræ religionis conservationem. Nam et ab Adam usque ad Moysem duobus annorum millibus veri numinis cultus extitit, saltem in posteris Set, absque scriptura divina, sola scilicet traditione, seu verbo Dei tradito innixus. Deinde tempore Legis scriptæ, ante Christi adventum aliqui extra populum israëliticum (qui solus utebatur sacris Libris) extiterunt veri Dei cultores et iusti, ut constanter docet Augustinus libro 18.° de civitate Dei cap. 47.° [h], lib. 2.° de peccato originali cap. 24.° [i] et lib. 1.° de prædestinatione sanctorum cap. 9.° [j]. De sinensibus compertum est, eos notitiam et cultum veri Dei servasse a Noe tempore per duo circiter annorum millia; ut videre licet apud modernos de rebus sinicis scribentes.

Denique in Lege nova, priusquam Testamenti novi quidquam 7
scriberetur, per aliquot annos evangelica doctrina tenuit, fidesque vividissima viguit. Videatur Bellarminus libro 4.° de verbo Dei tradito cap. 4.° [k]. Imo S. Irenæus testatur, suo tempore apud barbaras nationes christianam religionem florere nullo subsidio Scripturarum. Eius verba lib. 3.° cap. 4.° sic habent: *quid autem si neque apostoli scripturas quidem reliquissent nobis? Nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt his, quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multæ gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt sine charactere vel atramento, scriptam habentes in cordibus suis per Spiritum salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes* [l]. Hæc Irenæus. Merito igitur Augustinus lib. 1.° de doctrina christiana cap. 39.° sic loquitur: *homo itaque fide, spe, et charitate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis nisi ad alios instituendos* [m].

Quod vero nec prædicta versio, lectiove sit omnibus per se pro- 8
hibita, perspicuum est, et omnibus in confesso. Cum enim non sit per se malum Scripturam sacram e primigenia in alias linguas convertere, ut supra ostendimus, nulla ratio est cur excipiantur linguæ vernaculæ, si modo absint pericula, et incommoda, quæ per accidens

h PL 41, 609-610.
i PL 44, 298-299.
j PL 44, 973-974.
k Ed. Vivès, t. 1, p. 200-204.
l PG 7, 855.
m PL 34, 36.

oriri possunt ex imperitorum abusu. Demum quod abusus eiusmodi sæpe timeri possit, ideoque vulgaris usus Scripturæ sacræ lingua vulgari sæpe noceat magis, quam prosit, non vitio sacræ Paginæ, sed legentium tribuendum est, quemadmodum in rebus aliis per se innoxiis passim accidit. Ideoque quod recte admodum hoc nostro sæculo prædictæ prohibitiones emanaverint, breviter probandum superest contra novatores supra citatos.

9 Probatur autem strictim refellendo propositiones Kesnelianas, quas antea exaravimus. Propositio 79.ª, dum asserit non solum utile, sed necessarium omni loco et tempore, omnique personarum generi studium Scripturæ sacræ, necessitatem fingit inauditam, et omnium fidelium sensui repugnantem; quam ex nuper dictis facile quivis explodet. Dices: propositio non asserit necessariam Scripturæ lectionem, sed cognitionem spiritus, pietatis ac mysteriorum eius: hæc autem cognitio potest in aliis catholicis libris, vel in sacris concionibus comparari. Sed contra: quia obvius, ac naturalis sensus propositionis aperte respicit lectionem. Quis enim audiat, impense sibi commendari continuum studium, et observationem elegantiæ, gratiæ, iudicii, acuminis et materiæ, quæ propria sunt alicuius libri, v. g. Ciceronis, aut Aristotelis, quin se ad eius lectionem induci protinus intelligat? Vel quis audiat, aliquem perpetuo studere et cognoscere spiritum, pietatem et doctrinam operum D. Thomæ, quin illum putet scripta Doctoris Angelici magis in se ipsis, quam in libris interpretum evólvere?

10 Dices insuper: propositio Kesneliana non loquitur de necessario simpliciter, sed secundum quid, id est, admodum utili: saltem ita potest congrue satis intelligi. Sed contra est, quod propositio præter utile addit necessarium. Tum quod satis communiter nota est hodie mens jansenistarum, præceptum, ac necessitatem strictam inducere volentium, ut to *necessarium simpliciter* accipiatur in sensu obvio. Tum etiam quod propositionis censuram sat est magnam utilitatem asserere omni tempore, omni loco, et omni personarum generi, ut ex dicendis liquido constabit.

Die 23.ª iunii anni 1744.

BIBLIOGRAFIA

1.—Historia de la Teología en el período 1500-1800

*A Lanz, *L'autorita e l'infallibilità del Papa nella dottrina Lovaniense del secolo XVI* (Gregorianum 23 [1942] 348-374).

El presente artículo está compuesto con miras a investigar lo que encierra de verdad la afirmación de Bayo, en su controversia con Lorenzo Westerhoven, de que la doctrina de la Universidad de Lovaina, en los últimos ochenta años, era poco favorable a la autoridad e infalibilidad pontificias.

El resultado a que llega el autor es al de que la Universidad, como tal, se mantuvo irreprensible en su fidelidad al Papa y su prerrogativa de la infalibilidad. Cuanto a las autores inmediatamente anteriores a Bayo, las enseñanzas de los más eminentes profesores lovanienses son constantemente favorables a la infalibilidad; más aún, algunos, como Latomus y Pigge, llegan a citar en favor de la misma el texto de Lucas 22, 32 de cuya fuerza probativa dudaba Bayo. Cuanto a los contemporáneos de éste, el único autor que podía favorecerle era Adriano VI, quien, como autor privado, en sus *Quaestiones in IV Sententiarum*, tiene expresiones ambiguas susceptibles, no obstante, de recta y católica interpretación.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*J. Viñas, *El arbitraje internacional en los Escolásticos españoles* (Ciencia Tomista 62 [1942] 259-273; 63 [1942] 44-66; 65 [1943] 145-174).

Examínase la naturaleza del arbitraje internacional como medio jurisdiccional para la solución pacífica de los conflictos internacionales delictivos, y después de unas interesantes notas históricas acer-

* Señalamos con un asterisco los artículos de Revistas para que así puedan más fácilmente ser distinguidas de las obras examinadas.

ca de la aplicación del arbitraje entre los Griegos, Romanos y Pueblos medievales, especialmente el papel pacificador de los Papas en la Edad Media, pasa el autor a estudiar la valiosa cooperación de los escolásticos españoles en la obra pacifista de las naciones.

Enumera el sentir de Juan López de Segovia, Fernando Arias Valderas, Francisco de Vitoria, Vázquez Menchaca, Alfonso de Castro, Juan de la Peña, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias, Pedro de Aragón, Martín de Azpilcueta y Baltasar de Ayala.

Se detiene de un modo especial en las enseñanzas de Báñez, a quien hace centro de los escolásticos españoles en la doctrina del arbitraje internacional, así como en las de Pedro de Ledesma, Vázquez, Molina, Valencia y Suárez.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*V. Beltrán de Heredia, *Hacia un Inventario Analítico de Manuscritos Teologicos de la Escuela Salmantina, siglos XV-XVII, conservados en España y en el extranjero* (Revista Española de Teología 3 [1943] 59-88).

En estas páginas, que reproducen la lección dada sobre la materia en la segunda Semana Teológica de Madrid en 1942, nos da el P. Beltrán de Heredia el fruto de su experiencia de largos años de investigación. El fruto, en lo que se refiere a sistematización y clasificación de manuscritos postridentinos. Nos habla de la Escuela Salmantina de un modo que llama la atención ya desde el título; pero es que se trata de una acepción "amplia" de la fórmula. No sé hasta qué punto sea oportuno cambiar un concepto ya bien definido. Las notas sobre las diversas clases de manuscritos, sobre su diferente valor, sobre la manera de fijar el autor y fecha de las lecciones son de un interés notable y de una aplicación para otros muchos manuscritos no pertenecientes a la Escuela Salmantina. Sigue un recuento sumario de los manuscritos existentes en España y en el extranjero. Unas indicaciones sobre la manera de describir los manuscritos para que la descripción pueda ser de verdadera eficacia científica cierran el artículo.

J. A. de Aldama, S. I.

*G. Furlong, *La Historiografía eclesiástica argentina 1536-1913* (Archivum 1 [1943] 58-92).

Es éste uno de esos estudios que se hacen imprescindibles para el investigador que quiera acercarse a la Historia eclesiástica argentine, ya que en él se da cuenta de todo lo principal que se ha escrito y publicado hasta ahora sobre la materia.

Por lo que se refiere al período que nos hemos fijado en ATG, los primeros que se preocuparon de la Historia eclesiástica argentina fueron los Franciscanos y Jesuítas. Entre aquellos pasa revista el autor a las obras de Juan de Rivadeneira, Fray Diego de Córdoba Salinas y Fray Diego de Mendoza. Entre los miembros de la Compañía se detiene en las de Antonio Rodríguez, el primer historiador eclesiástico del Río de la Plata; Pedro de Oñate, Diego de Torres, Juan Pastor, Diego de Beroa, Alonso Berzana, Juan del Techo y Domingo Muriel, de cuyos méritos y obras en esta materia hace buena mención el autor. Entre los historiógrafos argentinos representantes de otras órdenes religiosas, se citan, entre otros, al agustino Fr. Antonio de la Calancha, al dominico Fr. Domingo de Neyra y al mercedario Fr. Bernardino de Toledo.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*Fidel de Ros, *Influencia de Francisco de Osuna en Laredo y los Mártires* (Archivo Ibero-Americano 3 [1943] 378-390).

En el círculo cada día más ampliamente conocido de las influencias ejercidas por Fr. Francisco de Osuna con su *Abecedarios*, entran hoy también dos autores bien caracterizados entre los tratadistas de la teología espiritual.

El franciscano Bernardino de Laredo en su obra *Subida del Monte Sión*. El P. Fidel de Ros coteja algunos textos transcritos por ambos autores y compara algunas doctrinas en las que aparece la dependencia. Pero es interesante hacer notar que Laredo depende de Osuna principalmente en la primera edición de su obra (1535), no tanto en la segunda (1538), que ha sido definitiva para las impresiones posteriores. Esto vale particularmente cuando se trata de la concepción de Laredo sobre la contemplación, que presenta en 1535 una influencia clara de Ricardo de San Víctor y por lo mismo grandes analogías con la doctrina del *Tercer Abecedario*. Esto cambió en la edición de 1538.

El dominico Bartolomé de los Mártires depende también de Osuna en su obra *Compendium spiritualis doctrinæ*, editada en Lisboa (1582). Repetidas veces cita en ella a un "Doctor quidam", que según el presente estudio no es otro que Francisco de Osuna en su *Tercer Abecedario*. Pero no es eso sólo. Bartolomé de los Mártires utiliza otras veces a Osuna sin citarle, aunque por lo imperfecto de las ediciones puedan parecer atribuídas a San Bernardo palabras que son del célebre franciscano andaluz.

J. A. de Aldama, S. I.

*F. del Valle, *La mendicidad y el paro en el "Socorro de los Pobres" de Luis Vives* (Razón y Fe 125 [1942] 61-76).

Después de señalar el marco histórico en que fué concebida la célebre obra del humanista valenciano, el autor se fija de un modo especial en el problema de la mendicidad originada por el paro. Vives, inspirado en la doctrina cristiana de la caridad, halla en ésta el remedio sustancial al problema acudiendo, no obstante, a la justicia social del bien común como medio subsidiario de solución integral. Cuando no baste la caridad, ha de intervenir el poder público a quien incumbe la obligación de velar por el bien social. Aunque sin el tecnicismo moderno, hallamos ya en Vives normas concretas sobre la educación profesional y la estadística social, la asistencia médica y los subsidios y hasta el salario familiar, mostrándose en ellas más que moderno de palpitante actualidad.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*F. J. Montalbán, *Desorientados por el "Lutero" de Funck-Brentano* (Razón y Fe 125 [1942] 118-128).

Llama el autor la atención a los incautos lectores de la traducción española de esta obra (Iberia.—Joaquín Gil, Barcelona), haciéndoles ver que el conocido publicista Franz Funk-Brentano se ha valido para su biografía sobre Lutero de las *Charlas de sobremesa* (Tischenreden) de éste; fuentes, que como se ve, son muy poco científicas, pero muy a propósito para el papel de pintor ameno que desempeña el autor que sabe muy bien esfumar las tintas tétricas de su biografiado y oscurecer el cuadro del catolicismo en los años de la falsa Reforma.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*H. Sancho, *Fr. Luis de Carvajal en Jerez de la Frontera 1532-1541* (Archivo Ibero-Americano 2 [1942] 281-306).

La finalidad del autor en este artículo es contribuir a la preparación del estudio completo que se merece la figura del gran teólogo andaluz Fr. Luis de Carvajal, de acusada personalidad entre las que promovieron el movimiento concepcionista en Andalucía. Para ello estudia una página de sus actividades en la ciudad del Guadalete, fijando cronológicamente un decenio de su vida. Al final se transcriben siete documentos relativos al insigne minorista.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*C. de Dalmases, *Una copia auténtica de los procesos remisoriales para la canonización de San Ignacio hechos en España* (Analecta Sacra Tarraconensia 15 [1942] 129-170).

Después de describir los manuscritos en que se conservan los procesos de canonización de San Ignacio, publica el autor el texto inédito del proceso remisional de Montserrat celebrado el 20-22 de septiembre de 1606 y en el que fueron citados como testigos nueve de los religiosos más calificados del célebre Monasterio.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*D. Gutierrez, *Fray Jerónimo Seripando O. S. A. (padre y legado en el Concilio de Trento), según su último biógrafo* (La Ciudad de Dios 155 [1943] 403-432).

Defensa del ilustre agustino hecha contra las impugnaciones del embajador de Felipe II en Roma, D. Francisco de Vargas, a base principalmente de los novísimos datos ofrecidos concienzudamente por Jedin en su obra sobre Seripando, de la que ya se ha hablado en AGT 2 (1939) 300s.

J. A. de Aldama, S. I.

*F. G. Olmedo, *Testamento de Fray Pedro de Soto, O. P.* (Razón y Fe 126 [1942] 141-146).

Publica el P. Olmedo el texto del testamento del célebre confesor de Carlos V y esclarecido teólogo dominico otorgado en Salamanca el 17 de marzo de 1519, es decir, pocos días antes de que Fr. Pedro Rodríguez de Soto hiciese su profesión religiosa en el convento de San Esteban. Varias noticias interesantes se deducen de este inédito documento, relativas a la vida de Soto y a sus ascendientes, y por las que resulta que Fr. Pedro era el mayorazgo de los Soto.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*M. González, *La actuación de Diego Laínez en el Concilio de Trento* (Comillas. Miscelánea de colaboración científica de los antiguos alumnos de la Universidad Pontificia de Comillas. Vol. 2, pág. 367-391).

Se estudian en este trabajo los momentos culminantes de la actuación en Trento de Laínez, teólogo primero del Papa y general después de la Compañía de Jesús. Ante todo la preparación de la sesión

sexta, con su posición precisa y tajante frente a la doctrina de la doble justicia, defendida por Seripando. Después vinieron los preparativos para la doctrina de los sacramentos, con sus censuras de los errores protestantes y sus proyectos de cánones. Más adelante el famoso discurso sobre la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía y el más famoso aún sobre el sacrificio de la Misa, y los otros dos grandes discursos sobre la Reforma del Clero y sobre la concesión del uso del cáliz a los seglares. Por último los ruidosos debates sobre el origen divino inmediato de la potestad episcopal en cada obispo. Siempre aparece Laínez como teólogo que domina las fuentes teológicas, como hombre de visión y prudencia consumadas, como leal auxiliar y apoyo de los legados pontificios y como defensor acérrimo de los derechos del Papa. El artículo está trabajado sobre las mejores fuentes en la materia.

J. A. de Aldama, S. I.

*L. Marcos, *La doctrina del Cuerpo Místico en el B. Juan de Avila* (Revista Española de Teología 3 [1943] 309-345).

Concienzuda exposición y sistematización de los copiosos elementos, que sobre la doctrina del Cuerpo Místico ofrece dispersos en sus obras el Maestro Juan de Avila. Con la unción característica del gran Apóstol de Andalucía, se delinea en su plenitud la grandiosa concepción de la Iglesia, Cuerpo Místico de Jesucristo. Señalemos como puntos de mayor interés el influjo físico de la Cabeza en los miembros, el Espíritu Santo alma del Cuerpo Místico, la unión en una "persona mística" y la doctrina un tanto vacilante sobre los miembros que a este Cuerpo pertenecen.

J. A. de Aldama, S. I.

*J. Durantez, *Un manuscrito inédito del Maestro Juan de Avila* (Manresa 15 [1943] 177-186).

J. Durantez, *Manuscrito inédito del Beato Juan de Avila* (Revista de Espiritualidad 2 [1943] 323-330).

J. Sola, *Un inédito del B. Juan de Avila sobre las Bienaventuranzas* (Manresa 15 [1943] 721-280).

I. Goma Civit, *Un texto inédito del B. Juan de Avila sobre el estudio de la Sagrada Escritura* (Estudios Bíblicos 2 [1943] 107-119).

Después del valioso inédito del B. Juan de Avila, publicado por el P. Sánchez de Lamadrid en ATG 4 (1941) 137-241, otros nuevos inéditos van enriqueciendo por días la herencia literaria del Maestro.

El presbítero D. Juan Durántez nos ha publicado dos distintos. Ambos se contienen en el Manuscrito 3620 de la Biblioteca Nacional y ambos coinciden en ser pláticas del Beato a los PP. de la Compañía

de Jesús, una sobre el amor a la cruz y otra sobre la oración. Son sin duda estas pláticas joyas de nuestra literatura ascética y una prueba más de los lazos de amistad y veneración existentes entre la Compañía y el Maestro. Indica el editor la relación de esas pláticas con determinados capítulos del *Audi Filia;* punto interesante para la historia de la composición de esta gran obra espiritual.

De otro códice de la Biblioteca Nacional, el 6342, toma el P. Sola el fragmento incompleto sobre las Bienaventuranzas. Aunque el manuscrito anuncia la explicación de cuatro bienaventuranzas, en la realidad ofrece sólo la de la tercera. La apología de las lágrimas, que en ella se contiene, es por su unción y por su verdad digna del Maestro.

En pleno ambiente de Concilio Tridentino nos pone el Dr. Gomá al darnos las primicias de un tratado sobre la reforma eclesiástica compuesto por el Beato para su amigo el Arzobispo Guerrero al ir éste a Trento. Se edita aquí solamente el fragmento sobre la reforma de los estudios bíblicos, interesantísimo por los medios que con visión amplia y generosa propone para incrementarlos. El fragmento pertenece a un manuscrito que describió ya Jedin *(Juan de Avila als Kirchenreformer,* ZAM 11 [1936] 124-128), quien prometida su publicación completa para la segunda parte del tomo XIII del *Concilium Tridentinum.*

J. A. DE ALDAMA, S. I.

*L. LOPETEGUI, *La Constitución "Romani Pontificis" de San Pío V, del 2 de agosto de 1571* (Estudios Eclesiásticos 63 [1942] 487-511).

Examina el autor esta célebre constitución, dirigida a la América española y destinada directamente a la Iglesia de Lima, sobre el matrimonio de los infieles que habían recibido el bautismo, siendo del mayor interés las interpretaciones contemporáneas de la misma a que hace referencia.

R. S. DE LAMADRID, S. I.

*L. OLIGER, O. F. M., *Breve compendio de los ritos idolátricos de Nueva España, auctore Bernardino de Sahagún O. F. M., Pío V dicatum* (Antonianum 17 [1942] 3-38, 133-174).

En este extenso artículo publica el autor, tomándolo del original custodiado en el Archivo Vaticano, el resumen o compendio de los libros I y II de la gran obra de Fr. Bernardino de Sahagún, inédita hasta el siglo XIX, *Historia general de las cosas de la Nueva España.* Se trata de un escrito de sumo interés, no sólo desde el punto de vista etnológico e histórico, sino, y de un modo especial, para la Historia de las Religiones.

R. S. DE LAMADRID, S. I.

*M. Bordoy-Torrens, *Monumentos históricos de la gloria de Fray Luis de León* (La Ciudad de Dios 154 [1942] 451-488).

Es un recuento de los principales juicios que mereció León de sus contemporáneos y de los principales autores que en los siglos posteriores hasta nuestros días han estudiado sus múltiples facetas ascética, mística, teológica, escriturista y literaria.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*R. Ceñal, *Pedro de Fonseca* (1528-1599). *Su crítica del texto de la "Metafísica" de Aristóteles* (Revista de Filosofía 2 [1943] 125-146).

La labor del P. Fonseca no fué sólo de filósofo, sino también de filólogo. No se contentó para su comentario de Aristóteles con buscar una buena edición del Estagirita, la mejor de la época, sino que consciente de su obra y de su tiempo, trató de mejorar en lo posible el texto griego. Con esto y con su versión latina, toda precisión y claridad, hizo ya Fonseca un esfuerzo digno de todo encomio. El P. Ceñal nos ofrece numerosos ejemplos de este mejoramiento del texto aristotélico, fundamento de un estudio más completo sobre el asunto.

J. A. de Aldama, S. I.

L. de Molina, *Los seis libros de la Justicia y el Derecho*. Traducción de José Fraga Iribarne. Estudio preliminar, notas y apéndices de Manuel Fraga Iribarne. Tomo VI, vol. 2. Madrid 1944. En 8.°, 854 p. Ptas. 30.

Con este volumen se pone fin a la noble empresa de poner a disposición del público estudioso la traducción de una de las más insignes obras de Molina y monumento jurídico de fama mundial.

El presente volumen contiene un Proemio avalado con la prestigiosa firma del Excmo. Sr. Ministro de Justicia, D. Eduardo Aunós, y un estudio del principal autor de la empresa científica, el joven Manuel Fraga Iribarne, en el que una vez más pone de manifiesto sus cualidades llenas de prometedoras esperanzas, que han mostrado ser ya realidades en su vasta erudición y lectura y en su sólido conocimiento de nuestros mejores clásicos del Derecho al disertar sobre la necesidad de una moral objetiva como fundamento de todo derecho, lo que, unido a una formación y técnica jurídica basadas en los eternos principios de la justicia y el derecho, preparará el renacimiento de los estudios jurídicos en nuestra Patria.

R. S. de Lamadrid, S. I.

A. Esteban Romero, *La Concepción Suareziana de la Ley*. Sevilla 1944. En 8.°, 174 p.

Parece imposible que se pueda apasionar el ánimo hasta el punto de cerrar los ojos a las más deslumbradoras realidades. Llamar a Suárez voluntarista y subjetivista y fautor de todas las desviaciones modernas en el campo jurídico porque en su definición de ley humana subraye el aspecto obligatorio de la ley, es desconocer toda la construcción filosófica y jurídica del Doctor Eximio.

Estudiar el pensamiento de Suárez y su concepción de la ley es el trabajo que en esta obra se ha tomado el Dr. Avelino iluminando la tan zarandeada definición a la luz deslumbrante de todo el sistema suareciano.

El Autor, después de hacer ver que Suárez nunca definió la ley como "expresión de la voluntad", frase equívoca que se presta a las peores interpretaciones voluntaristas y subjetivistas, demuestra hasta la saciedad que para el teólogo exímio la norma legal es un "acto de la voluntad" dirigido por el entendimiento en orden al bien común. Se trata, pues, de una concepción tan objetiva como cualquier otra de las escolásticas sobre la que Suárez funda una teoría jurídico-política que lejos de romper la tradición escolástica la afianza y vigoriza.

Es cierto que Suarez subraya en su definición el aspecto formal de la obligatoriedad de la ley, mas el acto de la voluntad del legislador presupone en todo su sistema un juicio antecedente de rectitud y justicia con lo que quedan señalados los dos aspectos iluminativo e impulsivo propios del acto legislativo.

Suárez, como Santo Tomás, definen sustancialmente la ley del mismo modo, si bien el Doctor Angélico subraya preferentemente el aspecto iluminativo, mientras que el Doctor Eximio prefiere insistir en el impulsivo. Santo Tomás no niega por ello que la ley participe de un acto de la voluntad, como Suárez no excluye la dirección del entendimiento. Lo que hacen ambos es iluminar con especiales claridades uno u otro aspecto de la ley.

Toda obligación en las leyes humanas, según Suárez, se deriva de la ley natural, aunque no del mismo modo, ya que la ley positiva unas veces es declarativa y otras determinativa de la natural. En el primer caso la obligación de la ley positiva procede toda de la natural, mientras que en el segundo, sobre la obligación radical se añade una nueva obligación que procede inmediatamente de la voluntad humana no arbitraria, sino racional, conforme por lo tanto en todo momento con los eternos principios del derecho natural. ¿Dónde queda, según ésto, el tan traído y llevado subjetivismo de Suárez?

R. S. de Lamadrid, S. I.

*L. Lopetegui, *Labor del P. José de Acosta, S. I., en el Concilio III de Lima, 1582-1583* (Revista de Indias 7 [1942] 63-84).

Expónese en este artículo la intervención del P. Acosta en la redacción de las Actas del histórico Concilio presidido por Santo Toribio de Mogrovejo. Promete el autor la publicación de dos manuscritos, uno de la Universidad de Salamanca y otro de la Academia de la Historia, que arrojarán aún mayor luz sobre la intervencion del insigne jesuíta en la preparación, incidencias y defensa de los decretos conciliares.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*L. Izaga, *La soberanía civil, según Suárez* (Razón y Fe 124 [1941] 191-205, 314-326).

Basándose en el tratado *De legibus* y en el *Defensio Fidei* del Doctor Eximio, estudia el P. Izaga la concepción suareciana de la autoridad civil, su naturaleza y origen, sus títulos y fines, su competencia y limitaciones. El artículo está dividido en seis partes: introducción histórica, origen de la autoridad, asiento y transmisión de la soberanía, sus poderes, fines del Estado y solución de Suárez a la cuestión del tiranicidio.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*Tomás Castrillo Aguado, *Contribución a la Historia de la Exégesis en España. I. La diócesis de Coria y los estudios bíblicos (ss. XV y XVI). II. Fray Alvaro de Rojas (1554-617) y su Comentario al Apocalipsis.* (Comillas. Miscelánea, II. pp. 55-89).

En agradable exposición nos ofrece el M. I. Sr. Lectoral de Coria un capítulo de Historia de la Exégesis en España, al examinar la vida y trabajos escriturísticos de los insignes letrados que ilustraron la Diócesis cauriense en los siglos XV y XVI.

Las figuras estudiadas son *D. Pedro Ximénez de Préramo*, insigne discípulo del Tostado, cuyo comentario sobre S. Mateo resume y corrige en 1491; *D. Francisco de Mendoza y Bobadilla*, obispo y cardenal celebérrimo en la Historia española, autor de varias obras hoy desconocidas, en especial de una *Glosa* al profeta Isaías, compuesta "*ex pluribus hebreis expositoribus*", que sería muy digna de buscarse, pues Mendoza parece conocía bien el hebreo; *D. Pedro Serrano*, natural de Bujalance y obispo de Coria, cuyos comentarios a Ezequiel y al Levítico son bien estimados y que dejó un inédito sobre el Evangelio de S. Lucas, de mérito no vulgar en el aspecto ascético espiritual; *D. Pedro García de Galarza*, también prelado cauriense, bien conocido por sus Comentarios perdidos a los Evangelios, al Hexameron, Salmos, 1.ª de S. Juan, Teo-

logía evangélica y por la obra que conservamos, digna de elogio, *Institutionum evangelicarum libri octo*, hermeneútica evangélica que trata las cuestiones generales de hermeneútica bíblica, en las que se muestra más estrecho de lo justo en su interpretación de la autenticidad de la Vulgata, defensor de pluralidad de sentidos bíblicos y ajustador cronológico hasta la nimiedad de los pasajes evangélicos.

Capítulo aparte dedica el Sr. Castrillo al estudio de un Comentario al Apocalipsis de *Fr. Alvaro de Rojas de Santa María*. En este examen, que el articulista hace detenidamente, se aquilatan los méritos y deméritos (superan éstos a los primeros) de Rojas, su relación con Alcázar y Salmerón, su orientación histórica, precursora de los modernos.

En todo el artículo abundan los datos biográficos con riqueza que podrá ser aprovechada por todos los estudiosos de nuestra escuela exegética.

R. Criado, S. I.

*M. de los Ríos., *El P. Juan de Mariana, escriturario. El Tratado "Pro Editione Vulgata"*. (Est. Bibl. 2 [1943] 279-289).

Breve exposición del magnífico Tratado que en la agriamente disputada cuestión de la autenticidad de la Vulgata compuso el P. Mariana. Después de caracterizar con palabras textuales la posición tan ilustrada y crítica del jesuíta en la materia, su interpretación exacta del Decreto Tridentino, y de presentarnos el juicio certero sobre el punto de vista protestante enemigo injusto de la versión oficial latina, y sobre el no menos equivocado, por cerril o ignorante, de los defensores fetichistas de ella, nos pone delante de los ojos los tres principios críticos que según Mariana deben regir una revisión de la Vulgata. Estos principios que tan alto hablan de la profunda ciencia crítica de su autor, son, nos dice el Sr. Ríos, los mismos que hoy con todo el adelanto realizado en estos estudios, ha seguido la Comisión Pontificia para la revisión de la Vulgata.

R. Criado, S. I.

*G. Rozo, *Magister Sylvester Saavedra, O. d. M.* (Marianum 5 [1943] 139-146).

Al cumplirse el centenario de la muerte del mercedario Silvestre Saavedra, discípulo de Zumel y autor de la obra sobre la Santísima Virgen, titulada *"Sacra Deipara"*, en esta breve nota se nos recuerda el origen del libro, se nos transcribe su índice de materias y se nos dan algunas de las censuras y aprobaciones de la obra de Saavedra. La cual, con sus defectos y audacias, es sin duda un libro de gran interés para la historia de la Mariología postridentina, con sus luchas doctrinales y sus empeños por promover sólidamente los eximios privilegios de la Madre de Dios.

J. A. de Aldama, S. I.

*Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Fidel García Martínez, *A propósito de una opinión singular de Ripalda sobre el objeto formal de la fe.* (Comillas. Miscelánea de colaboración científica de los antiguos alumnos de la Universidad Pontificia de Comillas. Vol. 2, páginas 139-157).

Se expone la opinión de Ripalda, seguida en parte por Viva, según la cual en las revelaciones promisorias el objeto formal de la fe (el motivo, diríamos mejor, aunque Ripalda no usa esta terminología), no son la ciencia y veracidad divinas. Si el objeto material del asentimiento es la existencia del acto interno divino, se requiere la fidelidad divina, según Ripalda; si el objeto material del asentimiento es la existencia futura de lo prometido, se requieren la fidelidad y la omnipotencia de Dios (Ripalda), o su ciencia, veracidad y fidelidad (Viva). La refutación que se hace de esa teoría inadmisible está en negar que esos asentimientos sean actos de fe, porque les falta el verdadero motivo de ésta, ya que esas revelaciones no se admiten entonces precisamente en cuanto atestiguadas por Dios, al prescindirse de la ciencia y veracidad divinas. Así es sin duda. En último término, se han confundido en dicha teoría los elementos en que se funda la verdad ontológica del objeto de esas promesas divinas, con los elementos en que se funda la verdad lógica y la moral de las mismas. Y estas últimas verdades son las únicas que formalmente interesan para hacer posible el acto de fe.

J. A. de Aldama, S. I.

*M. R. Pazos, *El Obispo P. Lucas Ramírez, O. F. M.* (Archivo Ibero-Americano 2 [1942] 281-306).

Preciosos datos biográficos anteriores al episcopado de Ramírez, enumeración de sus escritos y noticias interesantes sobre su actuación en las sedes de Cartagena, Ciudad Real de Chiapa, Santa Fe de Bogotá y Tuy, son las aportaciones que nos ofrece en este documentado artículo el P. Pazos.

R. S. de Lamadrid, S. I.

*M. Batllori, *Un Corpus documental sobre los españoles en Trento, proyectado en el siglo XVIII.* (Estudios Eclesiásticos 17 [1943] 319-327).

A fines del siglo XVIII el culto sacerdote D. José Goya y Muniain planeó la publicación de una colección de documentos en que se recogiese científicamente la labor meritoria de los españoles en Trento. La obra habría de llamarse "*Hechos de los españoles en el Santo Concilio*

de Trento". Para realizar el ambicioso plan, pensado en todos sus pormenores, aun de colaboradores, redactó un Memorial para el Rey Carlos IV. El Memorial no se conoce todavía; pero sí su contenido por una carta del mismo Goya y Muniain al Inquisidor General D. Manuel Abad y La Sierra, fechada el 23 de agosto de 1793. El P. Batllori nos da el texto de la interesante carta.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

2.—Obras diversas

A. VACCARI, S. I. *El Estudio de la Sagrada Escritura*, traducción española por D. Pablo Termes Ros, Pbro., Barcelona, Seminario Conciliar. (Publicaciones de A. F. E. B. E.—Biblioteca de Cultura Bíblica II, 1944). En 16.°, 183 págs., pesetas 6.

El libro del benemérito P. Vaccari, Vicerrector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, salió en italiano el 1943 con el título de "Lo studio della Sacra Scrittura". Consta de documentos y comentarios muy interesantes y sumamente útiles e instructivos, como todo lo que sale de la eruditísima pluma del P. Vaccari, una de las más prestigiosas figuras de la ciencia bíblica católica.

Contiene este libro: la Encíclica "*Divino afflante Spiritu*", la Carta de la Pontificia Comisión Bíblica sobre el estudio de la Sagrada Escritura (20 agosto 1941), la Respuesta de la Pont. Comisión Bíblica sobre las versiones de la Sagrada Escritura en lengua vulgar (22 agosto 1943) y por fin, una serie de estudios del P. Vaccari sobre el estudio de la Sagrada Escritura en la edad de los Padres y en nuestros días, que constituyen prácticamente el más autorizado comentario a los anteriores documentos pontificios.

La edición castellana supera en extensión a la italiana y está retocada por el mismo autor, quien dice en la introducción: "con tales modificaciones y adiciones esta traducción española tiene múltiples y notables ventajas sobre el original italiano".

Todos los que conocemos los méritos relevantes del P. Vaccari no podemos menos de alegrarnos con esta traducción y recomendarla incondicionalmente a todos los amantes de la ciencia sagrada.

J. LEAL, S. I.

A. Torres, S. I., *Lecciones Sacras sobre los Santos Evangelios*, predicadas en la Iglesia del Sagrado Corazón de Jesús y de San Francisco de Borja de Madrid. Vol. III, "Del Paralítico de la Piscina al Sermón del Monte" (curso de 1924-1925). Cádiz, Escelicer, 1944. En 16.°, 274 págs., pesetas 12.

En el número anterior de ATG, p. 371-2, juzgamos el tomo I de las "Lecciones Sacras" del P. Alfonso Torres. Al leer este tomo nos confirmamos en las alabanzas que allí le tributamos. El rotundo éxito editorial del libro confirma nuestro juicio. Pasando la predicación del primer año, que saldrá en el tomo II en el año 1945, trata el autor en este tomo III del segundo año de la Vida Pública, que comienza con la fiesta (de la Pascua como acertadamente opina el autor) del capítulo V de San Juan. La tercera Pascua pública es la que claramente se menciona en el capítulo VI. El centro del año II es el sermón del Monte, que desarrolla el P. Torres en trece lecciones, de las veintiuna de que consta este tomo. Las ocho bienaventuranzas las expone en doce lecciones. Constituyen, pues, la parte fundamental del libro. Dedica una lección (IX) al sermón de la Montaña en general. Otra a la elección de los Apóstoles (VIII). Las cuatro primeras comentan el capítulo V del Evangelio de San Juan: la curación del enfermo de 38 años, que llama paralítico, y el discurso de Jesús sobre su divinidad. En la lección V trata del episodio de las espigas, dato magnífico para probar la existencia de una cuarta pascua en los Sinópticos. La lección VI la dedica a la curación del hombre de la mano seca. En la VII hace un estudio sobre el ambiente en torno a Jesucristo al mediar el segundo año de su vida pública, cuando va a publicar su programa doctrinal en el sermón del Monte.

Nos alegramos de que el P. Torres escoja también como Monte de las Bienaventuranzas, no el de Qarn-Hattin, que está al NO. de Tiberíades, sino el otro que se adentra en el Lago y cae cerca de Cafarnaum, donde hoy se levanta el Hospicio Italiano. Es lo más conforme con los datos evangélicos y documentos más antiguos. La crítica moderna no vacila hoy entre estas dos sentencias.

El libro del P. Torres merece todos nuestros plácemes y no debe faltar en ninguna biblioteca. Es un libro único en España, que además de la luz evangélica que ha de derramar, está llamado a encauzar la predicación sagrada y formar el gusto de predicadores y oyentes.

J. Leal, S. I.

F. Segarra, S. I., *Præcipuæ D. N. Iesu Christi sententiæ eschatologicæ, commentariis quibusdam expositæ*. Madrid, Fax, 1942. En 16.°, 468 págs., pesetas 14.

En este libro se estudian e interpretan aquellos pasajes que suelen reputarse como los más difíciles de todo el N. T. Tales son los pasajes escatológicos de N. S. Jesucristo: Mt. 21,28; 10,23; 26,64; 24,1-51. Como se ve, ha tomado a San Mateo como centro de la predicación escatológica Los otros dos Sinópticos se relacionan con San Mateo. El método que sigue el autor en la interpretación de los textos es científico y muy seguro. Estudia primero el texto y el contexto bíblico y luego el proceso histórico que ha seguido la exégesis, sobre todo en la época de los Padres. Desde luego es un hecho que ni en España ni en el extranjero existe un estudio tan completo sobre los textos escatológicos. Su mérito principal está en los documentos de la antigüedad que ha sabido reunir ordenadamente y con claridad. El estudio lo hace en las fuentes directas. Es un libro de contenido científico y objetivo, que puede dar mucha luz a exégetas y teólogos. Lo único que desmerece en la obra es su presentación, que guarda más parentesco con los libros de divulgación ascética, que con los libros de investigación científica.

J. Leal, S. I.

P. Ketter, *Die Apokalypse*, übersetz und erklärt (Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt). Herausgeber: Edmund Kalt (für das Alte Testament) und Willibald Lauck (für das Neue Testament. Band XVI/2) Freiburg im Breisgau, Herder, 1942. En 8.°, 321 págs.

El libro del Dr. Ketter consta de dos partes. En la primera trata de los problemas generales que suscita el Apocalipsis. Estilo, fin de la obra. Autor. Reglas de interpretación. Influjo del Apocalipsis en el arte cristiano y su importancia para la vida religiosa. (1-29).

En la segunda parte explica el texto sagrado, que traduce primero al alemán. Divide el libro por secciones y perícopas que encierran pleno y completo sentido.

El autor posee un gran conocimiento y ha empleado largos años de estudio y explicación, como él mismo confiesa en el prólogo. Es un comentario manual muy práctico y útil, que responde admirablemente al fin que se propone la colección. El triunfo de Jesucristo y de los cristianos al final de los tiempos está admirablemente descrito. Todo lo que puede servir para ilustrar el texto sagrado, como lugares paralelos, literatura apocalíptica, tanto sagrada como apócrifa, historia, geografía, sistemas de exégesis, es utilizado con sobriedad en la exposición del texto sagrado.

Tres son los sistemas principales de exégesis para el Apocalipsis. El primero (zeitgeschichtlich) es el que generalmente abraza la Crítica

racionalista; no ve en el libro de San Juan sino la historia contemporánea del autor, expuesta con colores poéticos y apocalípticos.

El segundo sistema (Kirchengeschichtlich) ve en el Apocalipsis la historia completa y cronológicamente expuesta de la Iglesia. Es la teoría llamada comunmente de la recapitulación. Esta teoría, tal y como la expone el Abad Joaquín de Flora, Nicolás de Lira, Bartolomé Holzhauser y algunos modernos como Drach, Kaulen, Tiefenthal, Belser, Gutjahr y Sansi, que quieren encontrar en el Apocalipsis la historia particular de la Iglesia en cada uno de sus períodos y época, la considera fracasada el Dr. Ketter.

Otro juicio muy distinto merece esta teoría de la recapitulación, tal y como la expone Salmerón, Alcázar y su divulgador Bossuet. Estos autores ven en el Apocalipsis la historia primera de la Iglesia hasta los siglos IV y V, sin excluir el final de los tiempos.

El Dr. Ketter prefiere el sistema escatológico (eschatologisch) que remonta ya a San Ireneo, San Hipólito, Victoriano, Teodoreto de Ciro, y San Gregorio Magno. Entre los modernos el principal es Francisco Ribera, Perera, Alápide y luego en nuestros días Bisping, Fillion y Cornely. Estos autores refieren toda la profecía del Apocalipsis a los tiempos últimos.

La teoría hoy más aceptada admite también la historia de los tiempos primeros de la Iglesia, escatológicos en sentido relativo. Esta es también la sentencia de Allo, en su insuperable comentario, la del P. Merk y Höpfl-Gut. El Dr. Ketter se acerca más a la explicación de Ribera.

En un libro de tanta dificultad y variedad de opiniones siempre habrá afirmaciones discutibles. Pero podemos decir que la obra del Dr. Ketter es muy fructuosa y para la generalidad más asequible que la del P. Allo, que sigue siendo la primera hasta el presente.

J. Leal, S. I.

K. Prumm. *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1943. En 8.°, 821 págs.

La figura del P. Prümm es bien conocida en el campo cultural, referente a las relaciones entre el paganismo y el primitivo cristianismo. La presente obra tiene por objeto presentar una síntesis del mundo religioso antiguo, en especial de la época helenístico-romana, que es la más interesante para el estudio del ambiente que encontró la nueva religión de Cristo.

La materia se distribuye en cinco partes. En primer lugar expone el autor sucesivamente la religión mítica, de tanta importancia para el pueblo sencillo hasta fines de la edad antigua; a continuación la

religión del Estado (Culto real e imperial), cuyas poderosas ramificaciones se prolongan a través de los primeros siglos cristianos.

En el segundo capítulo se estudia la religión filosófica con sus preliminares en Homero y Hesíodo, a los cuales sigue la exposición de las diversas escuelas: presocrática desde los jónicos y Heráclito, hasta Pitágoras; clásica, cuyo preámbulo lo forman Sócrates y los sofistas, y cuya floración corresponde a Platón y Aristóteles, los cuales a su vez ponen el fundamento próximo del Helenismo; las tres filosofías helénicas: cínicos, estoicos y epicúreos; más tarde los neopitagóricos y los estoicos romanos; por último el neoplatonismo (Plotino ante todo). Termina el capítulo con una ojeada comparativa entre el cristianismo y la antigua filosofía.

La explicación de los Misterios en el culto pagano, oriental y occidental, es más amplia y constituye el objeto del tercer capítulo. No se omiten los recientes descubrimientos: Villa dei Misteri (Pompeya) y Basilica de Porta Maggiore (Roma), que tanta luz arrojan, aquélla sobre el culto itálico de Dionisio y ésta sobre los "clubs" neopitagóricos romanos.

Como turbia corriente subterránea, en frase de Prümm, penetra la superstición por la vida religiosa de la antigüedad. Sus diversas manifestaciones se examinan en el cuarto capítulo de la obra: encantamientos, interpretación sideral, vaticinios, suertes, etc., cuyo conocimiento va esclareciendo cada vez más la investigación arqueológica y papirológica.

El quinto capítulo está consagrado a presentar las ideas básicas del Corpus Hermeticum, grupo de escritos procedentes de fines de la Edad Antigua y representantes típicos de la gnosis pagana. Verdad es—nota Prümm—que se ha exagerado mucho últimamente el influjo histórico de estas obras, pero la amplitud con que ciertos exegetas del N. T. tratan de los giros, sentencias y puntos de vista de aquellas, y la mentalidad religiosa de determinados sectores de la época, que allí se refleja, hace deseables algunas indicaciones breves y claras acerca del contenido ideológico, fecha de composición e influjo del Corpus Hermeticum. A modo de apéndice se añaden unas palabras sobre el llamado Misterio iranio de la Redención, y sobre los Mandeos.

No oculta nuestro autor las dificultades que entraña la materia del capítulo sexto: La vida religiosa peculiar de las Provincias romanas. Pero precisamente la falta de una síntesis acerca de este punto, que hasta ahora se ha dejado sentir, y por otra parte la utilidad del asunto, para entender mejor la victoria admirable del cristianismo sobre el mundo antiguo, justifican suficientemente la inclusión de este capítulo, como complemento de toda la obra.

A quien conoce la exactitud y profundidad con que trabaja Prümm, le bastará la sola enumeración, aunque tan rápida, de la materia por él elaborada y sintetizada, para formarse una idea del esfuerzo gigantesco y del mérito que supone tal empresa. No abundarán mucho las obras que en 856 páginas de texto, frecuentemente de letra muy menuda, condense una cantidad tan enorme de material, de observaciones,

de juicios críticos y de estudios comparativos. La erudición abruma. Sólo de autores modernos se citan 1.268, de los cuales algunos con más de 50 referencias. Muchas veces, de los artículos y obras consignadas, se da un brevísimo juicio que orienta no poco en el laberinto de trabajos tan diversos y de tan complejos problemas.

Una idea domina através de bastantes secciones de la obra: precisar los límites, afinidades y divergencias entre el paganismo y el cristianismo. En lo cual Prümm se muestra dignísimo continuador del benemérito Rr. I. Dölger.

Especialmente atractivos resultan: el estudio del culto imperial romano (pp. 77-89); el resumen de la filosofía estoica (150-156) y del culto de Mitra (281-293); las diferencias y parecidos entre los Misterios paganos y el cristianismo (309-333); la sección sobre el culto antiguo, en concreto, oración, sacrificio, sacerdocio, religión y lugar cúltico (465-531); la magnífica síntesis de la religión de los galo-romanos (689-726).

Algún reparo, que ante la magnitud de los méritos parecerá insignificante.

Tratando del culto imperial, se cita vg. (77, a K. Scott, The Imperial Cult under the Flavians, Stuttgart, 1936. En cambio nada se dice de L. R. Taylor, The Divinity of the Roman Emperor (Philological Monographs publ. by the American Philological Association, n. I, Middletown, 1931), trabajo interesante y bien documentado, que, por llegar sólo hasta Augusto, sirve de introducción al anterior o entronca con él, mejor que el estudio de Beurlier, E., Le culte imperial... d'Auguste jusq'à Justinien, París, 1891, libro clásico en la materia, pero en parte ya anticuado, como indica el mismo Prümm (77)

Aludiendo a las Aclamaciones antiguas (532, nota 1.ª) se podía haber mencionado el sucinto, pero denso artículo reciente de Th. Klauser en el Reallexicon für Antike und Christentum, I, col. 216-233.

El tema de las festividades y tiempos sacros en la cultura romana merecía alguna mayor atención que la dedicada incidentalmente en breves líneas (520-521).

Tratando de la Península Ibérica en el capítulo sexto (Vida propia de las Provincias), el autor se inspira naturalmente en el gran especialista Schulten (685-688). No hubiera venido mal añadir siquiera una palabra sobre los recientes estudios acerca del emplazamiento de Tartesios (véase p. e. el resumen de César Pemán en Archivo Español de Arqueología, n. 42, 1941, pp. 177-187)

A. Segovia, S. I.

J. B. Terrien, S. I. *La Gracia y la Gloria.* Dos vol. Madrid. Edic. FAX. 1943, 318-327 p. 32 ptas.

En segunda edición española, muy bien venida, nos ofrece FAX la magnífica obra del P. Terrien. Por el nombre de su autor, por lo clásico de la obra y por los temas que trata con amplitud no vulgar, todos los teólogos agradecerán esta edición, bien presentada y asequible. El gran misterio de nuestra filiación divina, con sus principios internos, su realidad misteriosa, sus frutos maravillosos y su intrínseca finalidad y coronamiento en la vida eterna de la gloria, son temas, que además de ser centrales en el catolicismo, están hoy particularmente abiertos al estudio teológico. Parece que el Espíritu Santo está impulsando ahora particularmente esa investigación, con cuanto se refiere a la gracia santificante y los demás dones de la justificación, como en siglos anteriores impulsó los trabajos teológicos sobre los auxilios de la divina gracia. ¡Ojalá esos impulsos divinos, correspondidos inteligentemente, nos den una mayor inteligencia de los inefables misterios que constituyen nuestra vida sobrenatural!

J. A. de Aldama, S. I.

F. Peiró, S. I., *Manual de Deontología médica.* Madrid, 1944. En 8.°, 466 págs., pesetas 35.

La enseñanza de la Religión y Moral en las Universidades ha dado origen a una literatura de que carecíamos en España: el tipo medio entre el tratado científico y el elemental, el manual de cultura religiosa superior, es decir, el libro que, sin llegar a las alturas de la alta investigación científica, ofrece una exposición de la materia capaz de llevar la luz y el convencimiento a las inteligencias acostumbradas a los estudios superiores.

Entre estos manuales el del P. Peiró tiene el singular mérito de tratar una materia especializada, cuya síntesis y exposición está al alcance de muy pocos. El P. Peiró, por su preparación de muchos años en el púlpito y conferencias, por su vasta erudición y, sobre todo, por su selecta formación enriquecida con el conocimient práctico de los problemas que suscita el concienzudo ejercicio de los deberes profesionales del médico, estaba capacitado como muy pocos para ofrecer al público médico el manual de Deontología Médica.

El libro del P. Peiró ofrece una exposición de cuantos problemas pueden plantearse a la moral del médico. Orden, método, claridad, sobriedad y, lo que es más de estimar, solidez de doctrina, son las cualidades inapreciables de este excelente manual de los deberes profesionales de la clase médica.

En los diversos capítulos remite el autor a las mejores monografías que existen sobre cada materia y, al fin de los mismos, se hallan siempre las referencias a los autores más seguros de la Teología moral.

El P. Peiró se dirige principalmente a los médicos y estudiantes de Medicina, mas su obra, por la universalidad de los problemas de moral médica que abraza, debería formar parte de la biblioteca de todo sacerdote y director de conciencias.

R. S. de Lamadrid, S. I.

M. González Ruiz, *Lectiones Iuris Publici Ecclesiastici*. Málaga, Ediciones SEMINARIO 1944. En 8.°. 184 págs., pesetas 19'50.

El joven Profesor del Seminario Malacitano, bajo el modesto título de lecciones nos ofrece un verdadero manual de Derecho Público Eclesiástico en que expone con orden y precisión las nociones y doctrina referentes a la Sociedad en general, a la perfección jurídica de la Iglesia, sus Poderes, sus Relaciones con el Estado, las Materias mixtas y las Relaciones concordatarias.

Un tratado de Derecho Público en latín tan completo y modernizado no lo teníamos en España, y así viene a llenar una necesidad en nuestros Seminarios.

R. S. de Lamadrid, S. I.

P. Allard, *El Martirio*, versión del francés. Madrid, Fax, 1943, 2.ª edición. En 16.°, 312 págs., pesetas 14.

La muerte violenta de incontable número de cristianos de toda edad y sexo, y de diversísimas regiones y categorías, que prefieren perder la vida y sus bienes antes que renegar de Jesucristo, es una prueba moral enorme en favor de la divinidad del Cristianismo. Esta es la tesis que desarrolla el autor, en forma amplia y vigorosa, con gran dramatismo y amenidad. Se empieza con el lógico estudio de la difusión del Cristianismo, sigue el ambiente legal de los martirios, la legislación persecutoria y sus causas; el número y condición social de los mártires; sus padecimientos morales. Dignísimo de atención es el cuadro de los procesos y de los suplicios. Termina el libro con un estudio de conjunto sobre el valor del martirio como testimonio en favor de la fe cristiana y con los honores que la Iglesia tributa a los mártires.

Se trata de una obra de máximo interés, científica y piadosa al mismo tiempo. Sirve para defender el Cristianismo y para edificar en la fe e imitación de los Mártires.

J. Leal, S. I.

D. Mansilla, *La Curia Romana y el Reino de Castilla en un momento decisivo de su historia, 1061-1085.* Burgos, 1944. En 8.°, 59 p.

Este discurso, pronunciado por su autor en la inauguración del curso 1944-45 en el Seminario burgalés, expone con gran interés y serenidad histórica una impresionante página de la Historia de las Relaciones de la Iglesia con el naciente Reino castellano. En ella aparece la necesidad de estudiar el influjo del Papado en aquellos momentos en que Castilla aspiraba a la hegemonía peninsular. España en esos momentos supo sacrificar la liturgia mozárabe, gloria nacional, en aras de la unidad católica y cooperar con el gran Gregorio VII en sus nobles ideales de Reforma de la Iglesia, lo que había de redundar en definitiva en beneficio de Castilla y en gloria de la Iglesia española.

R. S. de Lamadrid, S. I.

Card A. I. Schuster, O. S. B., *Liber Sacramentorum.* Versión española por Victoriano González, Benedictino de Samos. Tomo IV. *El Bautismo en el Espíritu y en el fuego.* Editorial Herder, Barcelona, 1943. 230 págs., pesetas 16.

La casa Herder continúa con laudable constancia la publicación de la versión española de la obra del Cardenal Schuster. Su traductor, P. Victoriano González, O. S. B., merece en el presente tomo las mismas alabanzas que de él hicimos (ATG 1943, p. 384). También la impresión y presentación son acreedoras a idénticos elogios.

La materia tratada en esta parte de la obra es sin duda la más sabrosa de todo el año litúrgico: el ciclo Pascual (Velada de Resurrección a Sábado de las cuatro Témporas de Pentecostés). Pero además el autor, y esto es, tal vez, lo más interesante de este volumen, ha hecho obsequio al lector de unos capítulos preliminares jugosísimos, tanto por lo que hace a la Historia, como a la espiritualidad. Tales son: *La Eucharistia lucernaris; De algunos ritos pascuales de la edad media; La Pascua de las rosas en la liturgia romana; Los antiguos himnos de la celebración de las vigilias nocturnas.* Para completar nuestra satisfacción nos ofrece el Apéndice una serie de oraciones eucarísticas, litánicas, de himnos eucarísticos, pascuales, etc., que son una verdadera corona de volumen tan amable.

Nos permitimos un ruego: la traducción al castellano de las palabras griegas que con frecuencia contiene el texto, y de toda oración, himno, frase latinos. Puesto que se traducen algunos de ellos, ¿por qué no hacerlo con todos? Esto haría la obra más asequible a los lectores piadosos que no posean dichas lenguas: tanto más que el estilo de los himnos no es tan fácil como pudiera alguien creerse.

Ignoramos por qué se ha traducido (p. 181) "El Espíritu de Jahvé ha llenado toda la tierra, y *este cosmos, que lo contiene todo*, dice pala

bras de sabiduría". Aunque el sabio Cardenal haya entendido así el texto sapiencial, siendo manifiestamente un descuido, hubiera convenido poner una nota en que se diese la recta traducción: "y el que lo abraza todo", que es el mismo Espíritu de Dios del hemistiquio anterior, "conoce hasta una vocecilla".

Esperamos con interés la publicación de lo que aún falta.

R. Criado, S. I.

L. Perroy, S. I., *La Subida al Calvario,* versión española por F. González Quintana. Barcelona, Ramón Casals, 1941. 2.ª edición. En 16.°, 259 págs.

Como el título indica, se trata de un libro sobre la Pasión del Señor. En la primera parte se consideran *los instrumentos* de la Pasión; en la segunda *las torturas* del corazón. En la tercera, *el Rostro* del Señor. Sirve para la lectura espiritual y para la meditación. El autor conoce la topografía de Jerusalén y está inspiradísimo en las consideraciones y aplicaciones. Su lectura es interesante y agradable, clara, sencilla y original. No es historia de la Pasión, sino estudio o meditación, que puede servir mucho a los simples fieles y a los predicadores mismos, cuando tratan sobre misterios tan inefables.

J. Leal, S. I.

J. Zamaza, S. I., *Rutas de luz, tu espíritu, tu amor, tu destino.* 2.ª edición. Madrid, Fax, 1943. En 16.°, 388 págs., pesetas 12; en tela, 18.

El libro va dedicado a las religiosas, esposas de Cristo. Dentro de este género podemos llamarlo extraordinario. El autor ha vertido el fuego de su corazón, caldeado en la hoguera del de San Agustín, de quien tiene especial conocimiento. *Tu espíritu* es el título de la primera parte, que se subdivide en estos capítulos: Margarita preciosa, Tu constante compañera, Lección divina, Programas de vida, La Caridad, Inhabita en tí.

La segunda parte se titula: *Tu amor* y se divide en estos capítulos: Dos hermanas, Interior de la morada, Tu nido, Amor de hijo, Nuestra Madre.

Tu destino es la tercera parte: Peregrinos de Dios, Tras el velo, Hostia de alabanza, Lo que te aguarda, En los brazos de Jesús.

El libro se distingue por su ciencia patrística, sobre todo de San Agustín, de quien transcribe muchos párrafos y pensamientos sugeridores. Es una verdadera joya de la literatura mística contemporánea.

J. Leal, S. I.

M. García Morente-J. Zaragüeta, *Introducción a la Filosofía*. Madrid, Espasa-Calpe, 1943. En 8.°, 617 págs., pesetas 50.

De dos partes se compone esta obra. La primera, cuyo autor es el Sr. García Morente, comprende veintitrés lecciones. De ellas, veintiuna constituyen el curso profesado por el autor en la Universidad argentina de Tucumán del treinta y siete al treinta y ocho. Una la novena, es una reducción hecha por el Sr. Zaragüeta de las dos conferencias dadas por el Sr. García Morente en la Universidad de Valladolid el 7 de marzo de los años cuarenta y cuarenta y uno. Otra, la duodécima, es la conferencia del mismo autor en la Universidad de Oviedo, en el curso de verano del cuarenta y dos. Al publicarlas el señor Zaragüeta las ha revisado y corregido ciertas expresiones que son privativas de la lección oral, pero respetando en lo esencial su contenido doctrinal. La segunda parte abarca seis lecciones, desde la veinticuatro a la veintinueve, redactadas por el Sr. Zaragüeta.

Comienza el Sr. García Morente afirmando (7) que es imposible definir la Filosofía, como ninguna otra ciencia, antes de hacerla. Lo que hay que hacer es internarse en ella misma, explorarla, vivirla. Esta exploración se inicia con una excursión panorámica por el campo de la Filosofía, en la que expone las restricciones que han ido sucesivamente limitando el significado de esa palabra, hasta concluir que la Filosofía se reduce a la Ontología y la Gnoseología (18).

Después de una descripción de los métodos principales usados en Filosofía, se pasa a la Ontología, que divide en dos partes: Metafísica y Teoría general de los objetos, o Teoría de la consistencia de los objetos en general.

En la parte histórica de la Metafísica se exponen las soluciones dadas al problema: *quién es el ser*, o sea, qué es lo que primaria y auténticamente existe. Se empieza por afirmar (61) que las cosas compuestas de otras, no existen con existencia primordial y en sí. Conforme a ésto, según los presocráticos (62) lo que verdaderamente existe es el agua, el aire, etc. Aquí hemos de observar que la atribución de esta doctrina a los presocráticos necesita alguna explicación. Si se quiere decir que, según su teoría sobre el primer principio material de las cosas, deben lógicamente afirmar que todo lo que no es agua, aire, etc., carece de existencia en sí, no hay inconveniente. Pero, si se quiere decir que lo afirmaron así de hecho, sería menester probarlo. Lo que sabemos de los jónicos es que trataron de investigar el principio o los principios materiales de todas las cosas. A esto se reduce toda su filosofía. Si se les hubiese preguntado si las cosas oriundas del agua, del aire, etc., existían verdadera y propiamente, no sabemos lo que hubieran respondido. Claro es que, si se comienza por afirmar que la cosa que se compone de otras no existe verdadera y propiamente, deberían responder negativamente. Pero, de hecho, nada respondieron, porque no se lo preguntaron. Por lo demás, la afirmación de que no existe auténticamente el compuesto, sino las partes, es inteligible cuando se trata de un compuesto como un montón de trigo. Eviden-

temente ese montón no es un ser; es un amontonamiento de seres; no es uno, sino *per accidens*. Pero en los compuestos naturales, lo que existe es el todo; las partes esenciales, materia y forma, no son lo que existe; ni las partes cuantitativas son entes, sino en potencia. Por consiguiente, no hay razón para afirmar (54) que el ser compuesto no es un ser auténtico.

En cuanto a Parménides no puede haber duda. Como, según él, no hay más que un ser, la pregunta: *qué es lo que existe en sí*, no tiene sentido. Sólo notaremos que no es exacto que Parménides dé a su ser único el atributo de infinito. El autor se ha fundado tal vez en Platón, quien en su diálogo *Parménides* hace decir a éste que lo *Uno* es ilimitado. Si no hubiera más que este testimonio, podría pasar. Pero en los fragmentos que se conservan, dice expresamente que el ser no es infinito (Mullach, *Fragm. Phil. Græc., Parmenidis carminum reliquiæ*, p. 122, v. 88). En lo que sí tiene mucha razón el autor es en no contar a Parménides entre los idealistas. Su fórmula: *el pensar y el ser son lo mismo*, tiene un sentido muy distinto que la de Berkeley: *el ser, es ser percibido*. Y dígase lo mismo de Platón.

También es indiscutible el realismo de Aristóteles; existen las sustancias individuales. En la exposición de esta doctrina sería de desear alguna mayor exactitud. Explica el Filósofo la noción de sustancia en el tratado de los Predicamentos y en el libro 5.° (ó 4.°) de la Metafísica (ed. Cathala, n. 898-905). De ninguno de esos lugares parece que se pueda deducir que, según él, la sustancia se puede definir: "el correlato objetivo del sujeto en la proposición" (99). Si así fuera, serían sustancias en sentido estricto, puesto que de ese se trata, las mismas negaciones, o a lo menos, los accidentes reales: lo cual es completamente ajeno a la mente de Aristóteles. Tampoco son exactas las definiciones que se le atribuyen (117f de causa formal y eficiente (Physic. L. 2, c. 3; Met. L. 5.°, c. 2; Cathala, n. 764). El descubrimiento de la esfericidad de la Tierra (149) no pudo influir en el fracaso de la Física aristotélica, puesto que ese descubrimiento ya lo conocía Aristóteles, que prueba *ex professo* la rotundidad de nuestro planeta (De Coelo et Mundo, L. 2, c. 14). Es difícil de entender lo que se quiere decir cuando se afirma que, según Aristóteles (114), la estructura de la sustancia consiste en su ser esencial y existencial, y que ese ser en ambos sentidos, lo descompone Aristóteles en la pareja de conceptos: materia y forma. El autor sabía muy bien que Aristóteles nunca soñó que la existencia pudiese descomponerse en materia y forma.

A partir de Aristóteles su metafísica realista se adueña completamente de los espíritus y reina durante siglos (148), hasta que el pensamiento filosófico moderno toma un nuevo rumbo, principalmente con Descartes. Este quiere asegurarse contra la posibilidad de error y busca una verdad que resista a los más enérgicos disolventes, una verdad indubitable, que se imponga con fuerza irresistible. Descartes cree hallarla en le yo pensante: *cogito; ergo sum*. Descubre su propio ser como ser pensante; descubre entre sus ideas la idea de Dios, cuya

esencia envuelve la existencia, y merced a esta idea de Dios como garantía, afirma la existencialidad de los objetos de las ideas claras y distintas, entre las cuales se hallan la sustancia pensante, la sustancia extensa y Dios (209). Después de Descarte, Locke (208) abre una brecha en el realismo, negando las cualidades secundarias. Esa brecha la ensancha Berkeley (212) negando también las primarias. Más radical es Hume (215) que niega la realidad de toda sustancia, sea material, sea espiritual. Kant elimina definitivamente de nuestro conocimiento la cosa en sí.

En toda esta historia de las respuestas que da la Filosofía moderna desde Descartes hasta la hora presente, al problema propuesto, se manifiesta el autor un espíritu verdaderamente perspicaz, que conoce a fondo los sistemas, penetra lo íntimo del pensamiento, determina con acierto sus relaciones de dependencia y sabe ponerlos ante los ojos con perfecta sencillez y claridad, de manera que se siguen esas páginas con interés constante.

Terminada la parte histórica, se hace una excursión doctrinal por el campo de la Ontología.

Ontología significa: teoría del ser (357), o mejor, teoría del ente. El ser en general es lo que todos los entes tienen de común, mientras que el ente es lo que tiene el ser. La Ontología estudia las dos cosas.

Cuatro clases de entes se nos presentan: cosas reales: piedras, plantas, animales; objetos ideales: igualdad, diferencia, triángulo (341), las esencias (355); valores: bueno o malo, hermoso o feo (341), santo o profano (362); y finalmente la vida. La Ontología tendrá como primera incumbencia la de definir lo mejor posible las estructuras ónticas de cada uno de estos grupos de objetos (345). A las estructuras propias de cada región del ser que pertenecen a los objetos en cuanto seres, se da el nombre de categorías ónticas, que se diferencian de las categorías ontológicas en que éstas convienen a los objetos en cuanto han sido incorporados a una teoría científica o filosófica (348,350).

Esto supuesto, las categorías ónticas fundamentales de las cosas, son: 1.ª, la de ser. Ser significa, lo que hay en mi vida (350). 2.ª, la realidad. Ser real es lo mismo que ser independiente de mi pensamiento; ser, perciba yo, o no lo perciba (351). 3.ª, la temporalidad, es decir, las cosas comienzan, duran y dejan de ser. 4.ª, la causalidad, que significa que las transformaciones sucesivas del ser temporal acontecen en una forma de secuencia presupuestamente inteligible (351). Además, en este mundo de las cosas reales, se pueden hacer divisiones y subdivisiones, cada una de las cuales tendría sus propias categorías ónticas regionales.

De los objetos ideales son tres los que principalmente conocemos ahora: las relaciones, los objetos matemáticos y las esencias (355). Las categorías de estos objetos, son: el ser, la intemporalidad y la idealidad, que es lo contrario de la causalidad (357). La connexión que existe entre ellos es ideal; se enlazan unos con otros, como las premisas de un silogismo con la conclusión.

Los valores no son cosas ni elementos de cosas, pero no por eso se reducen a meras impresiones subjetivas proyectadas por nosotros sobre las cosas (363). El valor no consiste en el agrado o desagrado que nos produzcan las cosas; es algo objetivo que se descubre como las verdades científicas. No son cosas ni objetos ideales, porque *no son*. Sin embargo, *valen*, es decir, no son indiferentes; la no-indiferencia constituye esta variedad ontológica que contrapone el valer al ser (365). Por consiguiente, la primera categoría óntica de estos objetos es el valer. Otra categoría es la cualidad (366); la cualidad que es irreal, esto es, no es real ni ideal, aunque objetiva (367,370), que está en las cosas, pero es inseparable de ellas, aun idealmente (367). La tercera categoría es la polaridad (369). El valor está constituído por la no-indiferencia. Ahora bien, la no-indiferencia consiste en alejarse a la derecha o a la izquierda, positiva o negativamente, del punto de indiferencia. De manera que a cada valor corresponde un contra valor que se le opone. La última categoría es la jerarquía, que consiste en una gradación, una preminencia relativa de unos valores respecto de otros.

Sobre este punto de los valores, no comprendemos cómo se afirma tan rotundamente que *no son*, y al mismo se les conceden determinaciones objetivas (363), se dice que son algo que está ahí, que se descubre, que se muestra, que se ve (364), que tiene auténtica forma de realidad, que es siempre algo que se adhiere a la cosa, una cualidad (366). Parece que se quiere probar que los valores no tienen realidad propia, porque, si se separa la belleza de lo que es bello, la belleza carece de ser. Sea. Pero la imposibilidad de existir independientemente de otro, no arguye carencia de entidad. La forma separada de la materia en la sustancia material, no puede existir, y sin embargo tiene su propia entidad. Además, ¿no se define el ser por lo que está en nuestra vida? (350). ¿Y hay algo que ocupe lugar más importante en nuestra vida que los valores? El ser real ¿no es lo que existe independientemente de mi pensamiento? (351). ¿Y no son así los valores? La vida es no-indiferencia (379), y por consiguiente, valor (366). Sin embargo, es; más aún, según el autor (379), es el verdadero y auténtico ser. Luego al menos este valor, es. El Sr. Zaragüeta no parece participar de la opinión del Sr. García Morente en este punto, puesto que reprende "el exceso en que se incurre por muchos modernos axiólogos al contraponer el valor al ser" (530).

De la vida se dice (377) que la existencia entera, total, podemos denominarla *mi vida*. Y se da como razón, que es imposible soñar que existe algo, si no existe de un modo o de otro en mi vida. Esto habría que explicarlo. ¿Qué quiere decir que cuanto existe, existe en mi vida, á lo menos "indirectamente, por medio de una existencia de referencia?" (377). ¿Quiere decir que cuanto existe tiene conmigo alguna relación de proximidad o distancia, de semejanza o desemejanza, u otras parecidas? Es verdad. Pero ¿qué influjo pueden ejercer esas relaciones en mi vida? Ninguno. Mi vida no se modifica en nada, es enteramente la misma con esas relaciones, que sin ellas. Por consi-

guiente, no se ve por qué incorporarlas en mi vida. La razón que se da, si fuera una consecuencia de la afirmación anterior, se comprendería muy bien; porque, en efecto, si la existencia total es mi vida, como fuera de la existencia total no es posible pensar ninguna existencia, tampoco fuera de mi vida. Pero propuesta esa razón como justificativa, no concluye nada, sino en la hipótesis que yo lo puedo pensar todo. Esta hipótesis es necesaria para que la consecuencia sea legítima. Y para que sea verdadera, se requiere además que conste que es imposible soñar que exista algo, si no existe de algún modo en mi vida. Ahora bien, esto habría que probarlo, porque a cualquiera se le ocurre que no hay inconveniente en que puede haber algo que no esté en mi vida. ¿Qué tiene que ver con mi vida una cosa de la cual yo no tengo ni la más remota idea, ni tiene conmigo contacto alguno? Y sin embargo, es innegable que tales cosas existen. La misma manera de hablar usa el Sr. Zaragüeta (387). Para él también, "todo ser, real o ideal, y todo valor se da de lleno en la vida de cada uno de nosotros". Pero añade que de ahí no se infiere que no haya más seres que los que aparecen en el horizonte de mi vida. Esa consecuencia que se niega, parece sin embargo de perfecta evidencia. Más aún, se sigue que, si en la vida de uno solo no se da algo, eso no es real, ni ideal, ni valor. Más bien que negar estas consecuencias, se debería modificar la afirmación de donde se deducen.

Piensa el autor que "desde Parménides y por culpa de Parménides, tenemos del ser una concepción estática" (75), que no nos sirve para determinar la estructura ontológica de la vida. (378). Pero no sólo somos herederos de Parménides, sino también de Aristóteles, el cual nos legó un profundo análisis del movimiento, que aceptó y explicó Santo Tomás y han seguido los escolásticos. Tenemos, pues, concepto del ser vial, del ser que, más bien que ser, está en camino de ser, se está haciendo, del devenir o *fieri*. Los conceptos que utilizaron Aristóteles y Santo Tomás en el estudio de los problemas de la vida, ahí están en su pleno vigor metafísico. La filosofía moderna hubiera podido servirse de ellos. Si no ha querido, eso no prueba sino que ha incurrido en un error de método, que ha sido ocasión de otros muchos errores.

Es también de notar que el autor al hablar de la vida (379) no hace cuenta sino de las operaciones vitales: preocuparse, ocuparse, interesarse. De la sustancia viviente, que es la fuente de esas actividades, no se hace mención para nada. Es verdad que se habla de la raíz de la vida (381), de la osatura de la vida (382), pero esa raíz, esa osatura es el tiempo; no ciertamente el tiempo astronómico, sino un tiempo que "consiste exactamente en la inversión del tiempo que en la vida está", "un tiempo que comienza por el futuro", "un tiempo en que lo que va a ser está antes de lo que es" (382). Confesamos que esto nos resulta bastante misterioso. Podemos pensar un futuro presente en el sentido de que el fin que pretendemos alcanzar más adelante, y por consiguiente es futuro, está ahora presente, en cuanto actualmente influye en las operaciones que se realizan para conseguirlo. Esto es verdad; no es más que la expresión de la causalidad final. Pero

que eso sea la sustancia de la vida no lo podemos comprender. Parece que el autor tiene un concepto de la vida parecido al de Bergson. Para Bergson, *l'élan vital* es el transcurso de la duración consciente de sí misma; es la realidad fundamental donde está todo implícito, fluente e indeterminado; es puro movimiento sin cosa que se mueva. Para nuestro autor, la vida es tiempo; en la región vital, el ser es ocasional, circunstancial (75), cambiante (378); esa región es más profunda que las regiones del ser (75), y por consiguiente no parece que pueda ser más que el puro devenir. Hubiera sido de desear que un punto de tanta importancia quedase más claro.

Por último, dice el autor desde el principio (50), que empleará el método de intuición en su triple forma: intelectual, emotiva y volitiva. Por consiguiente, al descubrir en el mundo cosas reales, objetos ideales, valores y la vida y señalar sus estructuras ónticas ha usado tal procedimiento. Ahora bien, ¿qué intuición le ha llevado a estos descubrimientos? Es claro que de las cosas reales tenemos una intuición sensible; pero esa no sirve para la metafísica. Se trata por tanto de una intuición espiritual. Y no hubiese estado demás que nos hubiese explicado cómo ha logrado una tal intuición. Pero de eso no dice nada. Nos pone sin más en presencia de cosas reales, de objetos ideales, etc., y nos deja insatisfecho el deseo de ver la legitimidad de la intuición.

* * *

Las lecciones escritas por el Sr. Zaragüeta se pueden dividir en dos grupos de distinto carácter. Uno, las que tratan del idealismo, de la Teodicea y de la Criteriología, y otro, todas las restantes. Las primeras tienen mayor unidad: hay en ellas un tema bien determinado, con el cual se relaciona naturalmente todo lo demás. La explicación se desenvuelve sin muchas complicaciones, el pensamiento se sigue sin esfuerzo y la lectura es interesante y fácil. Todo lo que en ellas se contiene es doctrina corriente en la filosofía escolástica. Sólo notaremos acerca del argumento deducido de la ley moral para probar la existencia de Dios, que piensan algunos que incurre en el vicio de petición de principio, porque, según ellos, el orden moral no puede concebirse independientemente del conocimiento previo de la existencia de Dios, sin el cual toda distinción entre bien y mal moral carece de sólido fundamento. Advertiremos también que el Sr. Zaragüeta tiene buen cuidado de atribuir la creación, no sólo a la ciencia de Dios, sino también a su voluntad, corrigiendo así, o completando, lo que varias veces dice el Sr. García Morente (118-121), que las cosas son realizadas por la actividad pensante de Dios, sin hacer mención de la voluntad. Esta omisión es ocasionada a que se atribuya a la creación un sentido de necesidad y universalidad que no puede tener.

El otro grupo de lecciones, que comprende la Cosmología, la Psicología, la Etica y la Ontología, tiene otra contextura. Se acumulan tantas cosas, se hacen tantas divisiones y subdivisiones, se pasa tan

rápidamente de unas ideas a otras, que se hace difícil mantener la atención y quedarse con una visión comprensiva del conjunto. En todas ellas es además de reparar que sobre el aspecto filosófico predomina notablemente el científico. Abundan las descripciones físicas, químicas y biológicas, que no parecen indispensables, y en cambio faltan muchas cuestiones de índole filosófica. Claro es que se trata, no de un curso de Filosofía, sino de una Introducción, lo cual justifica ciertamente muchas omisiones. Y las justificaría en mayor número, pues parece que una Introducción debería ser breve y limitada a una vista muy de conjunto y algunas someras indicaciones históricas.

A. Bernabé, S. I.

M. Barbado, O. P. *Introducción a la Psicología Experimental.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Serie C.-N. 1). Madrid, 1943, 675 págs.

La reedición en no muchos años de una tan voluminosa obra como la presente ya dice algo en su favor. Bastaría con recorrer las críticas de la primera edición para persuadirse que la acogida de los técnicos fué más que favorable. Pudieron disentir de algunas tesis defendidas en ella, aun de alguna fundamental, como la distinción específica de la Psicología experimental como ciencia. Pero todos admiraron la inmensa lectura del autor, su juicio y discernimiento de teorías y sistemas, la penetración con que deslindaba conceptos, su precisión en determinar el objeto de una Introducción a la Psicología experimental, sus preciosas reflexiones sobre el significado de la palabra "psíquico", sobre las relaciones entre los fenómenos psíquicos y los fisiológicos. Sobre todo agradó la más que esbozada Historia de la Psicología experimental, que aparte del interés propiamente histórico, tiene en la mente del autor el fin de recoger los elementos verdaderos de lo psicológico objeto de la ciencia experimental.

Y con esto tenemos hecha la presentación de la obra y un esbozo de su contenido. Si a esto se añaden los dos últimos capítulos, en que se estudia la división de la psicología experimental, y las relaciones de ella con la sociología, fisiología, psicología racional, y aun con la metapsíquica, se verá que no hay punto de importancia de los que deben constituir una Introducción a esta disciplina, que no los trate el Padre Barbado ampliamente.

Por el carácter de nuestra Revista no tratamos de dar aquí un juicio propiamente dicho de la obra. Pero una observación quisiéramos hacer, no en desdoro de ella, sino con el deseo de contribuir a su completo esplendor científico. Extraña advertir en el desarrollo detenido que da a la Historia de la Psicología la omisión de nombres que son insignes en el cultivo de ella. Sólo dos citaremos: uno por internacional y cumbre del saber eclesiástico, San Agustín, otro por nacional

exponente del genio de nuestra raza, Suárez. Esto nos lleva a subrayar lo que nos parece unilateral en la exposición de las doctrinas escolásticas sobre los diversos puntos fundamentales de una psicología, vg. la unión de los dos elementos sustanciales del hombre, la acción recíproca de los mismos, en los cuales parece que sólo existe dentro de la escolástica una determinada escuela, nominalmente la tomista.

La obra está dotada de índices acabados, preciosos auxiliares para la consulta de su riquísimo contenido. Su impresión y presentación nada dejan que desear. Hasta el lenguaje castizo y regocijado, algunas expresiones rozan con lo vulgar, contribuye a que se lea con verdadero placer e interés esta obra del docto dominico.

R. Criado, S. I.

V. García Hoz, *Sobre el Maestro y la Educación*. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Pedagogía "San José de Calasanz"). Madrid, 1944. En 16.°, 196 págs., pesetas 12.

El presente estudio no se dirige únicamente a los maestros primarios; también se encamina a los profesionales todos de la enseñanza y a cuantos se interesan en la tarea de la formación del hombre. Los temas que se desarrollan se indican en el epígrafe de capítulos: Idea del Maestro, La enseñanza superior de la Pedagogía, Espíritu y técnica, La educación, El orden sobrenatural en la educación. El autor conoce la teología católica y escribe con sentido genuinamente cristiano y precisión de términos. La educación es una gracia *externa* en la perfección sobrenatural del hombre. El libro va enriquecido con cantidad de notas que revelan la erudición de su autor.

J. Leal, S. I.

M. S. Gillet, *La Educación de la Conciencia*, traducción, notas e índice analítico de Ildefonso Mediavilla, Pbro. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Pedagogía "San José de Calasanz". Madrid, 1943. En 16.°, 214 págs., pesetas 12.

El libro encierra una serie de conferencias del P. Gillet, O. P., dadas a los estudiantes católicos de la Universidad de Lovaina. En ellas se responde a estas preguntas: ¿Qué es la conciencia y qué medio emplear para desarrollarla? ¿Está sujeta su educación a leyes fijas?

De tres partes consta el libro: En la primera trata de la conciencia y los hechos de la conciencia. En la segunda de la educación objetiva de la conciencia. En la tercera, de la educación sujetiva.

Es un libro de tono elevado, dentro de la divulgación, como todos los otros del P. Gillet, útil para educadores y directores.

J. Leal, S. I.

C. Sánchez Aliseda, *Prosa Christiana*. Antología de autores latino-cristianos. (Biblioteca latina ad usum scholarum, vol. 3.º). Toledo, Editorial Católica Toledana, 1943. En 16.º, 377 págs., plas. 10.

Para facilitar a profesores y alumnos el cumplimiento de las ordenaciones que forman parte del Reglamento promulgado por la Comisión episcopal de Seminarios acerca del estudio de los escritores cristianos, el Sr. Aliseda, Profesor en el Seminario de Toledo, nos presenta una interesante Antología de Prosa Cristiana. Precede una breve Introducción general sobre la literatura latino-cristiana. Los textos están atinadamente seleccionados: Actas de Mártires, obras de Tertuliano, M. Félix, Cipriano, Lactancio, Ambrosio, Jerónimo, Agustín y León Magno. Notas concisas, pero jugosas, esclarecen los pasajes más difíciles. El texto está tomado de ediciones críticas, algunas sobre todo muy buenas. Sin embargo, para las Cartas de Cipriano vg. y de Jerónimo, hubiera sido mejor aprovechar el Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum de Viena.

En su conjunto la labor del Sr. Aliseda merece todo encomio. Gracias a Dios existe hoy día en España un resurgir glorioso, entre otros, en el dominio de la cultura religiosa y en general literaria. Especialmente la divulgación de escritos patrísticos se va extendiendo más y más. La nueva Antología ocupa un puesto de honor en este movimiento editorial. Despertar la afición a la lectura de los Padres entre los jóvenes de nuestros Seminarios, es uno de los más nobles ideales que puede proponerse el Profesorado Eclesiástico.

A. Segovia, S. I.

Esquilo, *Prometeo Encadenado*. Introducción, texto griego, traducción en verso, por José Sola, S. I.—Barcelona, Montaner y Simón, S. A., 1944. En 8.º, 204 págs., pesetas 30, en tela.

Después de un *prólogo*, en el que se expone la ocasión del trabajo, y algunas normas seguidas en él, presenta el P. Sola una *bibliografía*, no completa, sino sólo de los libros y artículos que ha usado. Lamentamos que por la dificultad actual de recibir libros extranjeros no haya consultado sobre religión griega obras tan importantes, como: *O. Kern*, Die Religion der Griechen, 3 vols., 1926, 1935, 1938; *M. P. Nilsson*, A History of Greeg Religion, 1925; *L. Preller*, Griechische Mythologie, 4 edi., 1887-1926; U. v. *Wilamowitz-Moellendorff*, Der Glaube der Hellenen, 2 vols., 1931-32. Otro tanto pudiéramos decir de otras obras importantes sobre el Teatro griego, y aún sobre el mismo Esquilo. Pero confesamos que la bibliografía es la única parte del trabajo del P. Sola, a la que podemos poner reparos de alguna consideración.

A la bibliografía sigue una amplia *introducción* de 81 páginas, en la que se estudia a Esquilo (pp. 7-17), la Tragedia Griega en general (pp. 19-45), y el Prometeo Encadenado en especial (pp. 47-81). Ati-

nadamente hace resaltar el P. Sola lo característico del genio poético de Esquilo, "la grandeza y sublimidad...; es el poeta del sublime trágico...; Por eso escoge con frecuencia, como personajes de sus tragedias, Dioses o Titanes, para poder describir caracteres sobrehumanos..." (p. 10). "El lenguaje reviste también un amplio ropaje de sublimidad...; fué un tiempo el poeta trágico más grande de Atenas..." (p. 11). Tiene Esquilo "una finalidad profunda, teológico-filosófico-ética, por lo general, o política...", expresada en "forma expositiva, narrativa, u objetiva..." (p. 14), con un lirismo que culmina en los Coros (cf. p. 17).

La parte segunda de la introducción, *La Tragedia Griega en general*, está también competentemente tratada. Sin embargo, lógicamente parece que debía haber precedido a la parte primera para que la gradación hubiese sido perfecta.

En la tercera parte de la introducción se estudia el *mito de Prometeo*—fábula hesiódica, mito ático, mito védico—, y en especial el mito como lo adopta Esquilo, simbolismo, caracteres, y estructura del Prometeo Encadenado.

Preceden al texto griego y traducción unas estrofas con el argumento de la Trilogía, de la que formaba parte el Prometeo Encadenado. La traducción es digna, con variedad de metros castellanos, libre, sin llegar a ser paráfrasis.

Termínase la obra con discretas notas mitológicas, geográficas e históricas, que aclaran otros tantos pasajes del texto o traducción.

La presentación tipográfica es esmerada, y está enriquecida con oportunas ilustraciones.

Prescindiendo de alguna que otra errata en tanto texto griego y nombres extranjeros, se leen algunas palabras discutibles; v. gr., *Cázarsis* (pp. VII, 30 sgg.), transcripción castellana de κάθαρσις, en vez de la transcripción lingüística de *kátharsis*.

Aparte de estas ligeras observaciones, el libro en su conjunto es utilísimo y recomendable a los estudiosos del gran trágico de Eleusis.

J. Fantini, S. I.

Missionalia Hispánica (1944) nn. 1 y 2.

El Instituto "Fernández de Oviedo" enlazado con el Consejo Superior de Investigaciones Científicas mediante el Patronato "Menéndez y Pelayo", lanza al mundo científico una nueva revista de misiología.

Hace la presentación de la nueva publicación el P. Fidel de Lejarza, O. F. M., quien subraya el desconocido valor de España en el campo de la Ciencia de las Misiones. Esta finalidad es la que se propone la nueva revista que consta de tres secciones: artículos de fondo, notas y bibliografía.

La sola enumeración de los artículos originales y de sus prestigiosas firmas, todas ellas especializadas en la ciencia misiológica, es

el mejor testimonio de la pujanza con que se presenta ante el público de alta cultura la Missionalia Hispánica:

Constantino Bayle S. I.—*La comunión entre los indios americanos.*

José Castro Seoane O. de M.—*La expansión de la Merced en la América colonial.*

Francisco Mateos S. I.—*Antecedentes de la entrada de los Jesuítas españoles en las misiones de América.*

Manuel Merino O. S. A.—*Semblanzas misioneras: Fr. Martín de Rada, Agustino.*

Fidel de Lejarza O. F. M.—*Métodos de apostolado en la evangelización del Nuevo Santander.*

Antonio Figueras O. P.—*Principios de la expansión dominicana en Indias.*

León Lopetegui S. I.—*Contactos entre España y China en el siglo XVI.*

Deseamos a la nueva revista la más próspera y dilatada existencia en su apostolado científico de sello tan hispanista.

R. S. de Lamadrid, S. I.

Archivo Hispalense. Revista histórica, literaria y artística.

Hemos recibido los números 2 y 3 de esta publicación bimestral que reanuda su segunda etapa de vida bajo los auspicios de la Excelentísima Diputación sevillana y que corresponden a los años 1943 y 1944.

La vuelta a la vida del Archivo Hispalense es una prueba más del renacimiento científico y literario español, en el que junto a los mecenasgos oficiales rivalizan los de las iniciativas privadas.

Dos secciones comprende Archivo Hispalense: artículos originales y miscelánea. En la primera figuran, entre otras, aportaciones como las de Felipe Cortines Murube, *Pluma y lengua de Hernando de Santiago*, Celestino López Martínez, *La Hermandad de la Santa Caridad y el Venerable Mañara*, Miguel Romero Martínez, *Pero Mexía, el sevillano imperial y ecuménico*, Antonio Domínguez Ortiz, *Las «Noticias de algunos lugares de Andalucía» de Gabriel de Santans*, y José Hernández Díaz, *Iconografía Hispalense de la Virgen Madre en la escultura renacentista*, trabajos todos que hablan muy alto del nivel de la publicación sevillana.

Todo ello presentado con exquisito gusto en papel, láminas, impresión y cuanto puede hacer agradable y de buen tono una Revista de Historia, Arte y Literatura: digna, en una palabra, de la tradición de Sevilla, donde siempre se ha entendido de esplendidez y magnificencia.

R. S. de Lamadrid, S. I.

INDICE DE MANUSCRITOS

Coimbra,	Bibl.	Univer.	2047 : 24.
"	"	"	2048 : 24.
"	"	"	2049 : 24.
"	"	"	2050 : 25.
"	"	"	2051 : 25.
"	"	"	2052 : 25.
"	"	"	2053 : 25.
"	"	"	2054 : 26.
"	"	"	2055 : 26.
"	"	"	2056 : 26.
"	"	"	2057 : 26.
"	"	"	2058 : 26.
"	"	"	2059 : 26.
"	"	"	2060 : 27.
"	"	"	2061 : 27.
"	"	"	2062 : 27.
"	"	"	2063 : 27.
"	"	"	2064 : 27.
"	"	"	2065 : 28.
"	"	"	2066 : 28.
"	"	"	2067 : 28.
"	"	"	2068 : 28.
"	"	"	2069 : 28.
"	"	"	2070 : 28.
"	"	"	2071 : 28.
"	"	"	2072 : 29.
"	"	"	2073 : 29.
"	"	"	2074 : 29.
"	"	"	2075 : 29.
"	"	"	2076 : 29.
"	"	"	2077 : 29.
"	"	"	2078 : 30.
"	"	"	2079 : 30.
"	"	"	2080 : 30.
"	"	"	2081 : 30.
"	"	"	2082 : 30.
"	"	"	2083 : 31.
Coimbra,	Bibl.	Univer.	2084 : 31.
"	"	"	2085 : 31.
"	"	"	2086 : 31.
"	"	"	2087 : 31.
"	"	"	2088 : 31.
"	"	"	2089 : 31.
"	"	"	2090 : 32.
"	"	"	2091 : 32.
"	"	"	2092 : 32.
"	"	"	2093 : 32.
"	"	"	2094 : 32.
"	"	"	2095 : 32
"	"	"	2096 : 33.
"	"	"	2097 : 33.
"	"	"	2098 : 33.
"	"	"	2099 : 33.
"	"	"	2100 : 33.
"	"	"	2101 : 34.
"	"	"	2102 : 34.
"	"	"	2103 : 34.
"	"	"	2104 : 34.
"	"	"	2105 : 34.
"	"	"	2106 : 35.
"	"	"	2107 : 35.
"	"	"	2108 : 35.
"	"	"	2109 : 35.
"	"	"	2110 : 35.
"	"	"	2111 : 35.
"	"	"	2112 : 35.
"	"	"	2113 : 36.
"	"	"	2114 : 36.
"	"	"	2115 : 36.
"	"	"	2116 : 36.
"	"	"	2117 : 36.
"	"	"	2117 : 36.
"	"	"	2118 : 37.
"	"	"	2119 : 37.

Coimbra,	Bibl.	Univer.	2120 : 38.
”	”	”	2121 : 38.
”	”	”	2122 : 38.
”	”	”	2123 : 38.
”	”	”	2124 : 38.
”	”	”	2129 : 38.
”	”	”	2130 : 39.
”	”	”	2131 : 39.
”	”	”	2132 : 39.
”	”	”	2134 : 40.
”	”	”	2135 : 40.
”	”	”	2136 : 40.
”	”	”	2137 : 40.
”	”	”	2191 : 40.
”	”	”	2192 : 41.
”	”	”	2193 : 41.
”	”	”	2194 : 41.
”	”	”	2195 : 41.
”	”	”	2196 : 41.
”	”	”	2197 : 42.
”	”	”	2198 : 42.
”	”	”	2199 : 42.
”	”	”	2200 : 42.
”	”	”	2201 : 42.
”	”	”	2202 : 43.
”	”	”	2203 : 43.
”	”	”	2204 :
Porto	Bibl.	Munic.	152 : 43.
”	”	”	181 : 43.
”	”	”	223 : 43.
”	”	”	230 : 43.
”	”	”	231 : 43.
”	”	”	234 : 43.
”	”	”	239 : 43.
Porto	Bibl.	Munic.	241 : 44.
”	”	”	242 : 44.
”	”	”	264 : 44.
”	”	”	331 : 44.
”	”	”	333 : 44.
”	”	”	334 : 44.
”	”	”	335 : 45.
”	”	”	335A : 45.
”	”	”	335B : 45.
”	”	”	335C : 45.
”	”	”	335D : 45.
”	”	”	336 : 46.
”	”	”	337 : 46.
”	”	”	835 : 46.
”	”	”	852 : 46.
”	”	”	853 : 46.
”	”	”	879 : 47.
”	”	”	880 : 47.
”	”	”	881 : 47.
”	”	”	1202A : 47.
”	”	”	1202B : 48.
”	”	”	1202C : 48.
”	”	”	1202D : 48.
”	”	”	1202D : 48.
”	”	”	1202E : 49.
Valladolid,	Arch. Sto.	Cruz,	62 : 12ss.
”	”	” ”	63 : 13ss.
”	”	” ”	182 : 19ss.
”	”	” ”	187 : 18ss.
”	”	” ”	282 : 14ss.
”	”	” ”	390 : 7ss.
”	”	” ”	405 : 6.
”	”	” ”	412 : 8ss.
”	”	” ”	413 : 11ss.
”	”	” ”	416 : 20ss.

INDICE DE PERSONAS

Abarca, P. de: 6. 7. 8. 11.
Acosta, M. de: 48. 50.
Agustín, San: 16. 17, 75, 98. 100. 171. 172. 187. 190. 228. 229. 230. 231. 233. 235. 236. 242. 244. 245. 259. 260. 261. 263. 295. 298. 307.
Alápide, C.: 228. 241. 285. 293.
Alberto Magno, San: 58, 64, 84. 85. 98. 115.
Alexander, N.: 168.
Almeida, M.: 33, 38. 39. 43
Alvares, M.: 32. 33.
Alvares Mourao, D.: 43.
Alves Godinho, G.: 25. 27. 28. 29. 33. 34. 38. 42. 46.
Allard, P.: 328.
Amaral, V. de: 30.
Ambrosio, San: 171.
Andrade, A. de: 26. 43.
Anglés, J.: 63, 89. 115, 117, 120.
Anselmo, San: 171. 201.
Antunes, D.: 25. 26. 27. 30. 32. 34. 35. 37. 40. 42. 44. 46. 48.
Apolinar de Hierápolis, San: 128.
Aragao, F. de: 26. 30. 35. 36. 41. 43. 44. 45. 46. 47.
Aragón, P. de: 77.
Araujo, F. de: 100.
Araujo, L. de: 28, 38, 115.
Aristóteles: 190, 191. 192, 196, 198. 199. 213. 240. 299.
Arriaga, R. de: 105, 106, 107, 116. 117. 121.
Atanasio, San: 231. 254.
Avila, A. de: 283.
Avila, J. de: 314.
Avilés, F. de: 39.
Ayora, G. de: 39.
Azevedo, J. de: 31, 36.
Azor, J.: 64. 75. 76. 86. 89. 103. 111. 117. 120.
Azpilcueta, M. de: 63.
Azpilcueta, M. S.: 38. 48. 49. 50.

Baeza, D.: 167.
Bandeira, I.: 27.
Báñez, D.: 191, 197, 198.
Barbado, M.: 337.
Barradas, S.: 166.
Barreto, F.: 29.
Bassolis: 88.
Batiffol, P.: 129.
Batllori, M.: 320.
Becano, M.: 66, 112, 117, 118.
Bellarmino, R. Card.: 86, 167. 186. 198. 228. 249. 251. 252. 256. 280. 281, 286, 293, 295. 307.
Belser, J.: 169, 186.
Beltrán de Heredia, V.: 310.

Bergas, R. de: 39, 46.
Bernardes, A.: 30, 40, 48.
Bernardo, San: 68.
Biel, G.: 75, 117, 118, 200, 202, 204.
Billot, L. Card.: 56, 69, 93, 103, 198, 199.
Boecio: 21.
Bordoy-Torrens, M.: 316.
Borgues, M.: 29, 30.
Bover, J.: 137.
Box, M.: 129.
Braun, F. M.: 132, 138, 158.
Brandao, D.: 24, 25.
Brito, D. de: 26, 27, 29, 30, 37, 41, 46.
Buenaventura, San: 58, 64, 84, 115, 117, 118, 120, 121.
Busto, M.: 29, 40, 46.
Buzy, D.: 138.

Cabral, P.: 28, 36, 43.
Calmes, T.: 132.
Calmet, A.: 128.
Cano, M.: 197, 249, 251, 253, 286.
Capreolo: 75, 117, 119, 197, 200.
Carvajal, A.: 38.
Carvalho, J.: 24, 34, 36, 37.
Casceres, L. de: 37, 38.
Castro, L. de: 37, 38, 41, 43, 48.
Cayetano, Cardenal: 59, 88, 99, 104, 165, 174, 186, 191, 197, 200, 202, 203, 207, 208, 218.
Ceulemans, F.: 137, 143, 158.
Cirilo de Alejandría, San: 131.
Cladder, J.: 169.
Clemente de Alejandría: 128.
Clithave: 199, 201.
Córdoba, P. J.: 12.
Corluy, J.: 169.
Cornejo, B.: 46.
Cornely, R.: 137, 143.
Correa, L.: 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33,34, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48.
Costa, M. de: 35, 40.
Costa, N. da: 40, 47.
Costa Peixoto, F. da: 27, 37, 38.
Covarrubias, D. de: 37.
Cunha, A. da: 30, 36, 47.
Curiel, A.: 30, 111, 116.
Chwolson, D.: 134.

Durantez, J.: 314.
Dalmasses, C. de: 313.
Damasceno, San Juan: 201, 204, 211.
Dausch, P.: 56, 69, 89, 169.
Dias, F.: 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 36, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48.
Díaz de Sandoval, G.: 49.
Driedo, J.: 280, 286.
Dupin, J. E.: 279, 281.
Durand, A.: 138, 160, 176.
Durando: 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 103, 111, 115, 116, 117, 118, 197, 200.

Enríquez, E.: 49.
Epifanio, San: 33, 163.
Erhard, T.: 137, 143, 148.
Espino de Cáceres, D.: 49, 50.
Esteban Romero, A.: 317.
Estio, G.: 136, 143.
Eusebio: 133, 139.
Eutimio: 131.

Fero, J.: 165.
Fernández de Figueiredo, F.: 26, 28, 35, 47.

Fernández Mansilha, P.: 40.
Ferrariense: 197.
Ferreira, J.: 29, 31, 44, 45, 47.
Fillion, L.: 170, 186.
Fouard, C.: 130.
Fraga Iribarne, M.: 316.
Furlong, G.: 310.

Goechler, P.: 138.
Gallegos, A.: 40.
Gante, E. de: 68.
Gante, J. de: 136, 142, 146, 170, 184.
García Hoz, V.: 338.
García Martínez, F.: 320.
García Morente, M.: 331.
Gillet, M. S.: 338.
Godet: 132.
Goma Civit, I.: 314.
Gomes, A.: 24.
Gomes, F.: 25, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 34, 38, 41, 42.
Gómez, G.: 48.
Gómez, J.: 50.
Goneti: 16.
Gonsalves, G.: 38.
González, M.: 313.
Gordon, S.: 167.
Gouvea, A.: 46.
Granado, S.: 96, 108, 110.
Gregorio Magno, San: 84, 85, 247, 251.
Guarda Fragoso, S. da: 27, 29, 32, 35, 38, 40, 41, 42.
Guedes, L.: 38, 40, 43.
Guerrero, A.: 50.
Gutiérrez de Moya, C.: 39.
Gutiérrez, D.: 313.

Henao, G. de: 13.
Hentenio, J.: 136.
Holzmeister, U.: 132, 133, 134.
Homem, A.: 24, 25, 26, 29, 30, 31, 33, 35, 37, 42, 44, 45, 46, 47, 48.
Huby, J.: 138, 161.

Ignacio, San: 189.
Inocencio X: 19, 20.
Ioao, C.: 25, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 35, 37, 42, 44, 45, 46, 47, 78.
Ireneo, San: 171, 228, 280, 307.
Izaga, L.: 318.

Jansenio: 14, 15, 16, 20.
Jerónimo, San: 171, 229, 231, 244, 245, 246, 252, 290, 294, 295, 298.
Joüon, P.: 132.
Juan Crisóstomo, San: 133, 139, 142, 171, 172, 179, 183, 228.
Justino, San: 171.

Koch, W.: 170.
Koellin, C.: 85, 99, 107, 114.
Knabenbauer, J.: 132, 144, 180.

Lagrange, J. M.: 129, 130, 134, 137, 151, 154, 156, 157, 158, 159, 180.
Lamy, B.: 128.
Lanz, A.: 309.
Lebreton, J.: 132.
Leitao Homem, A.: 29, 32, 34, 38, 42.
Leite de Aguilar, J.: 26, 29, 38.
León, J. de: 46.
Lichtenstein, M.: 152, 153.
Lightfoot, J.: 168, 186.

Lopelegui, L.: 315, 318.
López de Hontiveros, M.: 39.
López Martínez, C.:
López de Segovia, J.:
Lorca: 89, 108.
Lucas, F.: 166.

Magalhaes, A. de: 33, 42.
Maldonado, J.: 130, 131, 141, 146, 170, 184.
Mansilla, D.: 329.
Marcos, L.: 314.
Marchal, J.: 138, 154.
Mariana, J. de: 136, 143.
Márquez de Bracamonte, F.: 39.
Martínez, G.: 88, 100, 101, 102, 103, 116, 117, 121.
Mastrio, B. de: 105, 106, 107, 116.
Maya, M. de: 26.
Mayr, J.: 62, 65, 104, 107, 116, 199, 201, 202.
Mediavilla: 197.
Medina, B. de: 61, 116.
Mendes Godhino, D.: 27, 28, 29, 32, 34, 35, 38, 42.
Mesdes de Vasconcellos, G: 36, 44.
Merck, A.: 132, 153.
Midletón, R.: 64.
Moleón, J. de: 40, 46, 50.
Molina, L. de: 8, 138, 262, 316.
Mondragón, P. de: 40, 49.
Montalbán, F. J.: 312.
Montesinos, L. de: 66, 96, 108, 109, 117.
Moraes, J. de: 36, 40, 42.
Moscoso, C.: 40.
Mourao Homem, L.: 26.
Murillo, L.: 132, 169, 176.

Norisio: 15, 16, 17.

Ocón, J.: 50.
Oliger, L.: 315.
Olmedo, F. G.: 313.
Orígenes: 171, 292, 295, 300.

Pablo de Burgos: 136, 142, 143, 163, 170, 184.
Palacios, M. de: 61, 100, 115.
Pareja, J. de: 39.
Pastor, J.: 14.
Patrizi, F. J.: 169.
Pazos, M. R.: 320.
Pedro de Alejandría, San: 129.
Peiró, F.: 327.
Perera, B.: 166.
Perucho de Mogrovejo, J.: 38, 43.
Perroy, L.: 330.
Pesch, C.: 56, 57, 69, 93, 103.
Petavio, D.: 136, 157, 162, 163.
Pezron, J.: 137, 143, 157, 158.
Pighio, A.: 62, 63.
Pirot, L.: 138, 158.
Platón: 130, 213.
Plotino: 212.
Ponce, J.: 104, 107, 116.
Prado, J.: 132.
Prat, F.: 129, 138, 153, 154, 161.
Prümm, K.: 324.

Quirós, A. B. de: 18, 19.

Ramírez, J.: 40, 49.
Rebello, F.: 36, 45.
Renié, J.: 138, 158.
Ribeiro de Leiva, L.: 33, 335, 38, 44, 45, 48.
Ribeiro do Lago, P.: 25, 26, 27, 39, 42.

Rivera, F.: 168.
Ricciotti, J.: 138, 154, 160.
Rickel, D. de: 85, 99, 115.
Ríos, M. de los: 319.
Rodríguez Badía, F.: 29.
Rodríguez Pacheco, P.: 30, 32, 38, 42.
Rodríguez de Carvajal, R.: 49.
Roiz de Valladares, F.: 25, 30, 33, 34, 36, 38, 42.
Roma, G. de :64, 99, 115.
Rosadini, S.: 138, 143.
Ros, F. de: 311.
Rozo, G.: 319.
Ruffini, E.: 153, 170.
Ruiz de Barrios, P.: 39, 46, 50.
Ruperto: 136, 142, 166, 168, 184.

Sa, M.: 166.
Saavedra, S.:
Sahagín, D. de: 39, 49.
Salas, J. de: 67, 76, 95, 112, 116, 117, 121.
Sales, M.: 138, 143, 176.
Cunha, A. de: 30, 36, 47.
Salmerón, A.: 136, 142, 146, 163, 184, 279, 280, 286, 289, 291, 292, 294, 295.
Sánchez Aliseda, C.: 339.
Sánchez de Lamadrid, R.: 314.
Sánchez de Randolí, F.: 39.
Sancho, H.: 312.
Sauras, E.: 197.
Saye, G. de: 65, 91, 108, 109, 115, 117.
Scoto, Duns: 67, 88, 94, 191, 197, 200, 203.
Schaumbacher, J.: 153.
Schalatter, A.: 132, 181.
Schuster, A. I.: 329.
Segarra, F.: 323.
Serario, N.: 228, 236, 247, 248, 249, 278, 279, 280, 281, 286, 290, 299, 303.
Soares, M.: 24, 27, 32, 36, 43, 45, 47.
Soares Pereira, M.: 30, 31, 35, 43.
Sócrates: 190.
Sola, J.: 314.
Soto, D. de: 86, 89.
Soto, P. de: 61, 86, 115.
Sousa, S. de: 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 41, 42, 44, 45, 46, 47.
Sousa, S. de: 36.
Soveral, J.: 36.
Stapleton, T.: 62, 166.
Suárez, F.: 5, 8, 15, 66, 88, 95, 96, 111, 112, 117, 118, 164, 165, 167, 186, 250, 253, 273
Sylveira, J.: 168.

Tanner: 67, 95, 116.
Teofilacto: 171, 172, 179.
Tertuliano: 142, 171, 172.
Terrien, J. B.: 327.
Texeira, M.: 31, 38, 44.
Tirino, S.: 167.
Titelmans, F.: 165.
Tomás, Sto.: 17, 21, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 93, 96, 98, 99, 103, 107, 108, 109, 111, 112, 115, 117, 119, 120, 165, 167, 168, 183, 186, 190, 206, 207, 208, 215, 254.
Torres, A.: 322.
Toth, I.: 122.

Tricot, A.: 132, 138.
Trigueiros, A. de: 37.

Vaccari, A.: 321.
Valle, F. del: 312.
Vázquez, G.: 20, 21, 22, 65, 94, 108, 109, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205.
Valencia, G. de: 91, 108.
Vega, A.: 66.
Velasco de Gouvea, F.: 25, 33, 35, 44, 46.
Velho Barreto, J.: 29, 33.
Velho, A.: 42.
Vera, D. de: 49, 50.
Vignier, J.: 60, 86.
Viñas, J.: 309.
Vitoria, F. de: 71, 76, 77, 78.
Vosté, S.: 137, 153, 158.

Weitenauer, I.: 169.

Yáñez de Frechilla, F.: 46, 50.

Zahn, T.: 169, 178, 186.
Zameza, J.: 330.
Zaragüeta, J.: 331.
Zumel: 90, 110, 116.

INDICE DE MATERIAS

González Rivas (S.). Manuscritos teológicos postridentinos del Archivo de Santa Cruz de Valladolid 5

S. de Lamadrid (R.). Manuscritos canónicos postridentinos de las Bibliotecas de Coimbra y Porto 23

Jimenez Fajardo (J.). Las propiedades del pecado venial (Investigación y síntesis teológica) 35

Leal (J.). El día de la última Cena y Muerte del Señor en el Cardenal Toledo 125

Elordoy (E.). Las perfecciones relativas de la Trinidad en la doctrina Suareciana 187

Textos inéditos.

Puzo (F.). Dos disertaciones sobre materias bíblicas del P. Luis de Losada, S. I. 221
I. Introducción 221
II. Texto 227

Bibliografía.

I. Historia de la Teología en el período 1500-1800 . . . 309
II. Obras diversas 321
Indice de manuscritos 343
Indice de personas 345